

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Histoire(s) et détermination des concepts : Brandom lecteur de Hegel

par  
Olivier Bellefleur

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences



Août 2006

©, Olivier Bellefleur, 2006

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Histoire(s) et détermination des concepts : Brandom lecteur de Hegel

présenté par :

Olivier Bellefleur

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

président-rapporteur

Iain Macdonald

directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

membre du jury

## Résumé

Ce mémoire s'organise autour d'une critique interne de la lecture pragmatiste de Hegel proposée par Brandom. En ciblant un argument hégélien complexe partiellement dégagé par Brandom, nous démontrerons d'abord la nécessité de recourir à une *histoire rationnelle* pour comprendre et justifier la détermination des concepts *empiriques*. Puis, en nous appuyant sur ses propres critères herméneutiques, nous démontrerons que l'argument hégélien permet d'étendre cette nécessité au-delà de l'*histoire rationnelle* reconnue par Brandom à une « *histoire conceptuelle (begriffne Geschichte)* » – selon l'expression avec laquelle Hegel réfère à la *Phénoménologie de l'esprit* – pour comprendre et justifier la détermination des concepts *quasi-transcendants*. Si cette extension demeure compatible avec les bases de son interprétation, nous montrerons toutefois une limite importante de celle-ci en considérant l'*histoire logique* – de la *Science de la logique* – nécessaire pour comprendre et justifier la détermination des concepts *logiques*. Enfin, nous considérons la possibilité d'unifier ces trois histoires.

Mots clés : Philosophie ; Idéalisme ; Pragmatisme ; Sémantique ; Phénoménologie ; Logique.

## Summary

This master's thesis revolves around an internal criticism of the pragmatist reading of Hegel offered by Brandom. By targeting a complex Hegelian argument made partially explicit by Brandom, I will first demonstrate the necessity of a *rational history* to understand and justify the determination of *empirical* concepts. Then, by following his own hermeneutic criteria, I will demonstrate that the Hegelian argument allows the extension of this necessity beyond the *rational history* acknowledged by Brandom to a "*conceptual history (begriffne Geschichte)*" – according to the expression Hegel uses to characterize the *Phenomenology of Spirit* – essential to understand and justify the determination of *quasi-transcendental* concepts. If this extension remains compatible with the basis of his interpretation, I will however show one of its important limits by considering the *logical history* – of the *Science of Logic* – essential to understand and justify the determination of *logical* concepts. Finally, I will consider the possibility of unifying these three histories.

Keywords: Philosophy ; Hegel ; Brandom ; Idealism ; Pragmatism ; Semantics ; Phenomenology ; Logic ; History ; Concept ; Determination.

## Table des matières

<b>Dédicace .....</b>	<b>VII</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>VIII</b>
<b>Histoire(s) et détermination des concepts.....</b>	<b>1</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>I. La problématique.....</b>	<b>1</b>
<b>II. Difficultés de base et clarifications herméneutiques .....</b>	<b>8</b>
1. À propos des sources primaires .....	8
2. À propos des sources secondaires .....	10
3. La question linguistique.....	11
4. Herméneutique de Brandom : Interprétation <i>de re</i> et critères d'évaluation .....	12
<b>Première partie :</b>	
<b>De l'histoire <i>rationnelle</i> à l'histoire <i>conceptuelle</i> :</b>	
<b>de la détermination des concepts <i>empiriques</i></b>	
<b>à celle des concepts <i>quasi-transcendants</i> .....</b>	<b>20</b>
<b>I. Réalisme conceptuel.....</b>	<b>22</b>
1 <sup>er</sup> engagement.....	22
2 <sup>e</sup> engagement.....	23
3 <sup>e</sup> engagement.....	28
4 <sup>e</sup> engagement.....	30
<b>II. Idéalisme objectif .....</b>	<b>39</b>
1. De la <i>Conscience</i> à la <i>Conscience de soi</i> : une transition problématique .....	40
2. Du rôle constitutif de la <i>conscience de soi</i> dans toute <i>conscience</i> d'« objet ».....	42
a) Toute <i>conscience</i> de quelque chose est aussi <i>consciente d'elle-même</i> .....	45
b) Toute relation intentionnelle est implicitement normative.....	47
c) L'expérience : un processus cognitif normatif de révision des engagements normatifs .....	55
3. <i>Histoire(s), justification et compréhension</i> d'une articulation inférentielle déterminant des contenus conceptuels .....	65
a) Histoire <i>rationnelle</i> et détermination des concepts <i>empiriques</i> .....	65
b) Histoire <i>conceptuelle</i> et détermination des concepts <i>quasi-transcendants</i> .....	67

<b>III. Idéalisme conceptuel .....</b>	<b>76</b>
1. La structure normative de la reconnaissance <i>mutuelle</i> (ou <i>sociale</i> ) .....	78
2. La structure normative des histoires <i>rationnelle</i> et <i>conceptuelle</i> .....	84

**Deuxième partie :**

<b>Histoire <i>logique</i> et détermination des concepts <i>logiques</i> .....</b>	<b>93</b>
--	-----------

<b>I. Brandom : un holisme déterminant des concepts <i>empiriques</i> .....</b>	<b>95</b>
---	-----------

<b>II. Hegel : un holisme déterminant des concepts <i>logiques</i> .....</b>	<b>102</b>
--	------------

**Conclusion :**

<b>Histoire(s) <i>rationnelle, conceptuelle</i> et <i>logique</i> .....</b>	<b>110</b>
---	------------

<b>Bibliographie .....</b>	<b>X</b>
----------------------------	----------

## Dédicace

À ma-demoiselle, Geneviève, qui a su me soutenir durant les moments les plus difficiles; elle qui, de surcroît, était la première affectée par les sauts d'humeur accompagnant ces difficultés.

À ma mère, Denise, et à mon père, Louis, ayant non seulement respecté mes choix souvent marginaux concernant l'orientation de mes études, mais ayant aussi su m'encourager à persévérer durant toutes ces années.

Et à Lawrence, un ami qui m'est cher sans lequel la philosophie serait demeurée une curiosité enseignée au cégep.



## Remerciements

Je remercie tout particulièrement Iain Macdonald, mon directeur de recherche à l'Université de Montréal, sans le soutien indéfectible duquel ce mémoire n'aurait probablement jamais vu le jour.

Je tiens aussi à le remercier ainsi que son collègue de l'Université du Québec à Montréal, Dario Perinetti. Sans leur aide, la philosophie de Hegel serait demeurée une curiosité fort complexe, presque mystique et présentant un intérêt davantage historique que philosophique.

J'aimerais aussi remercier Jocelyne Doyon pour tout le support moral, les services et les conseils qu'elle m'a généreusement offerts.

La maîtrise en philosophie ayant abouti à ce projet de recherche a été rendue possible grâce au soutien financier du département de philosophie de l'Université de Montréal – sous la forme d'une bourse d'accueil et de postes d'auxiliaire d'enseignement –, du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et de la Fédération des Travailleurs du Québec (FTQ). Un gros merci à tous ces organismes et aux gens y œuvrant.

« *Étudier* signifie parvenir à regarder comme  
vrai ce que d'autres ont pensé. »

- *Hegel*<sup>1</sup>

« We not only make *it* explicit, we make  
*ourselves* explicit as making it explicit. »

- *Brandom*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, (1991b), p. 77.

<sup>2</sup> Brandom (1998), p. 650.

# Histoire(s) et détermination des concepts

## Introduction

### I. La problématique

Depuis une vingtaine d'années, un certain regain d'intérêt pour la pensée de Hegel s'est manifesté là où il était peut-être le moins attendu et à propos de certains aspects de sa pensée souvent jugés extrêmement obscurs si ce n'est pas hautement suspects. En effet, quelques philosophes appartenant à l'ensemble hétéroclite de penseurs et de textes fréquemment rassemblés de manière expéditive sous les étiquettes de « tradition anglo-saxonne » et « analytique » ont commencé à s'intéresser à diverses facettes de la philosophie théorique de Hegel et à argumenter en faveur de la pertinence contemporaine de sa position théorique en général ou de certaines de ses thèses centrales. Pour paraphraser le titre d'un article d'Ameriks<sup>1</sup>, ces philosophes se sont attardés à réhabiliter l'épistémologue<sup>2</sup> maintenant que la pertinence du côté pratique de sa philosophie est assurée dans les débats contemporains.

Malgré la divergence d'intérêts parmi ces interprètes et l'incompatibilité entre certaines de leurs conclusions, au moins l'une d'entre elles, selon Dienstag, semble faire l'unanimité : « Hegel's philosophy of history remains as dead as ever [...] »<sup>3</sup> D'après ce constat, si sa philosophie de l'histoire, telle que présentée dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*<sup>4</sup>, est encore l'objet d'interprétations et de débats exégétiques, elle n'est par contre plus traitée en elle-même comme une position philosophique « vivante » pouvant être sérieusement défendue et endossée par quiconque aujourd'hui.

---

<sup>1</sup> Cf. Ameriks (1992).

<sup>2</sup> Un terme qu'il faut prendre ici au sens large de *philosophe s'interrogeant sur la connaissance* et non en un sens restreint impliquant l'autonomie de cette interrogation et de la théorie de la connaissance en résultant. Cette précision vise à inclure ceux qui, comme Pippin, rejettent les interprétations épistémologiques de la *Phénoménologie de l'esprit*, précisément parce la philosophie théorique n'est pas, pour Hegel, entièrement autonome. Cf. Pippin (1993), p. 61.

<sup>3</sup> Dienstag (2001), p. 262.

<sup>4</sup> Hegel (1963).

Elle est habituellement reléguée à la périphérie du système hégélien comme une curiosité ayant une valeur historique (au sens courant et empirique du terme) dont la réhabilitation de la philosophie théorique hégélienne serait mieux de faire l'économie.

Pourtant, l'ouverture de la rationalité à son historicité demeure un aspect incontournable du hégélianisme et, à notre connaissance, aucun interprète n'essaie de le nier. Par contre, ce consensus parmi les interprètes cesse dès que débute l'explicitation du rôle qu'est censée jouer « la raison dans l'histoire »<sup>5</sup> et « l'histoire dans la raison » pour laisser place à une variété de positions interprétatives allant de la réalisation à travers l'histoire humaine d'un « esprit cosmique »<sup>6</sup> la dirigeant à notre insu à des thèses plus « terre-à-terre » soutenant que la raison est tout simplement un produit de l'interaction socio-historique d'êtres naturels se développant, comme cette raison, à travers le temps, et donc à travers ce qu'ils en viennent à traiter comme leur histoire collective.<sup>7</sup>

Essayer d'expliquer une telle divergence parmi les interprétations portant sur la liaison hégélienne entre la raison et l'histoire en faisant appel uniquement à la difficulté notoire de ses textes et à la singularité de l'idiome dans lequel ils ont été écrits, c'est présupposer qu'il n'y a qu'un seul type d'histoire relié à un seul aspect de la raison.

À l'encontre de ce présupposé, l'hypothèse herméneutique guidant ce mémoire est qu'il n'y a pas de consensus parmi les interprètes de la pensée hégélienne sur le rôle joué par l'histoire dans la raison et vice-versa, entre autres parce qu'il y a plus d'un type d'histoire en jeu dans ce rapport. Autrement dit, selon nous, Hegel relie plusieurs types d'histoire à différents aspects de la raison. Notre position philosophique à cet égard consistera à essayer de défendre la pertinence actuelle de *certaines* de ces liaisons proposées par Hegel.

En continuité avec le regain d'intérêt pour la philosophie théorique de Hegel précédemment mentionné, nous développerons et préciserons cette hypothèse à partir

---

<sup>5</sup> Nous reprenons ici le titre bien connu que l'éditeur Hoffmeister a donné à l'*Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie* qu'il a décidé de publier, après la mort de Hegel, sous la forme d'un livre autonome. À ce propos, voir D'Hondt (1987), p. 421.

<sup>6</sup> Pour une interprétation emblématique de cette position générale, voir Taylor (1977), particulièrement les pages 87 et 91.

<sup>7</sup> Pour des interprétations occupant des positions diverses dans cette veine, voir par exemple les ouvrages de Brandom, McDowell, Pippin, D'Hondt et Pinkard listés dans la bibliographie.

d'une lecture critique ciblant la partie de l'interprétation de Brandom<sup>8</sup> visant à « réhabiliter » la liaison hégélienne entre un certain type d'histoire et la détermination des concepts *empiriques*. Plusieurs raisons peuvent justifier une telle approche :

1) Tout d'abord, pour utiliser uniquement à des fins heuristiques une distinction peu rigoureuse, Brandom est traité davantage comme un *philosophe* ayant contribué à différents débats philosophiques contemporains en faisant valoir la pertinence de ses propres thèses et concepts que comme un *commentateur* explicitant et vulgarisant les thèses et concepts d'un philosophe déjà reconnu. Sans vouloir enlever du mérite aux auteurs se classant davantage parmi la catégorie des commentateurs (surtout en ce qui concerne les commentateurs d'auteur aussi hermétique que Hegel), lorsqu'un penseur, reconnu pour ses nouvelles thèses ou pour d'anciennes thèses davantage développées à l'aide de concepts nouvellement forgés, s'attarde à interpréter un philosophe appartenant à la tradition pour endosser certaines de ses thèses et les incorporer à son propre « système » philosophique, ces thèses et ces concepts reprennent immédiatement « vie » au sein des débats contemporains. Ils sont ainsi introduits sur la scène philosophique en faisant davantage valoir leur propre vérité qu'en faisant valoir la justesse herméneutique de l'interprétation qui les expose.<sup>9</sup> En ce sens, avec l'incorporation de plusieurs thèses et concepts à « saveur » hégélienne dans ses textes<sup>10</sup> et en endossant certaines thèses qu'il attribue explicitement à Hegel, dont la thèse soutenant qu'il est nécessaire de se référer à l'histoire formée des diverses applications passées d'un concept *empirique* pour en saisir le contenu sémantique déterminé, Brandom redonne immédiatement « vie » à un aspect de la liaison hégélienne entre la raison et l'histoire. Pour montrer la centralité que cette thèse hégélienne occupe dans sa pensée, il suffit d'indiquer que Brandom l'associe, dans son livre *Tales of the Mighty Dead*, à la cinquième conception de la

---

<sup>8</sup> Pour une indication des principales sources textuelles de son interprétation, voir la sous-section *À propos des sources primaires* située au début de la prochaine section.

<sup>9</sup> À cet égard, Brandom et McDowell peuvent être considérés, chacun à leur manière, comme jouant un rôle similaire dans le regain d'intérêt pour la philosophie théorique de Hegel au sein de la « tradition analytique ».

<sup>10</sup> Pour n'en énumérer que quelques-uns permettant de comprendre l'intérêt que porte Brandom à Hegel, il y aurait certainement le rationalisme, le holisme, l'idéalisme sémantique, l'expressivisme, le phénoménalisme, un certain pragmatisme social et discursif, la conception de l'intentionnalité à partir de sa dépendance envers un système normatif institué (l'esprit objectif), la dépendance de ce système normatif face à des processus historiques de reconnaissance sociale, ainsi que l'ambition d'établir une métaphysique systématique. À propos de ce dernier point, voir la note 12 de cette introduction.

rationalité nécessaire à une conception suffisante de la rationalité, c'est-à-dire à la conception que lui-même propose.<sup>11</sup> Montrer en quoi l'interprétation offerte par Brandom de cette thèse hégélienne est intéressante et défendable d'un point de vue herméneutique, c'est donc immédiatement exposer un aspect de la liaison hégélienne entre la raison et l'histoire qui mérite aujourd'hui d'être reconsidéré.

2) De plus, Brandom est un philosophe ayant développé son « système »<sup>12</sup> philosophique en lisant et en critiquant principalement les « grands » auteurs de la tradition « anglo-saxonne » responsables, pour une part essentielle, de l'avancement de notre compréhension de la nature de la conceptualité. En essayant de réhabiliter certaines thèses hégéliennes concernant la nature de la conceptualité au sein de cette tradition généralement reconnue hostile à cet auteur « obscur » tout en prenant appui sur les outils conceptuels ayant été récemment développés en son sein, Brandom offre une lecture originale et « terre-à-terre »<sup>13</sup> de la pensée hégélienne permettant de démystifier de nombreuses facettes de sa conception de la conceptualité « obscurcies » par son idiome singulier. L'apport de ces nouveaux concepts permet de jeter un nouvel éclairage sur la thèse hégélienne liant l'histoire au *développement* de la raison tout en amorçant une réconciliation entre la tradition « analytique » et le philosophe de l'« idéalisme absolu ». Et, malgré que l'interprétation de Brandom ne traite pas explicitement de la philosophie de l'histoire telle que développée par Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il est possible d'envisager qu'en reprenant et en développant son interprétation « terre-à-terre » de « la marche de la raison dans

<sup>11</sup> Cette cinquième conception historique de la rationalité vient, selon Brandom, compléter les conceptions logique, instrumentale, « traductionnelle (*translational*) » et inférentielle. Cf. Brandom (2002a), p. 2.

<sup>12</sup> Il est effectivement légitime de parler de *système* et même du projet d'élaborer une *métaphysique systématique* à propos de Brandom, car celui-ci reprend explicitement de Hegel le projet visant à développer une théorie systématique dans laquelle tout peut être explicité, y compris le processus d'explicitation. Si selon Brandom ce projet d'inspiration hégélienne ne peut jamais prétendre avoir le dernier mot, et ce, pour des raisons de principe liées à sa théorie expressive et progressive de la liberté, il faut tout de même continuellement y travailler précisément pour faire progresser cette liberté (à propos de cette conception de la liberté, voir Brandom (1985)). Prétendre articuler le système parfait et ainsi avoir le dernier mot, c'est en quelque sorte renverser le développement de la liberté en « impérialisme » et sombrer dans ce que Brandom nomme « *imperial systematic metaphysics* (Testa (2003), p. 560) ». Si certains extraits des textes de Hegel laissent penser qu'il penche en faveur de cette dernière option, Brandom propose toutefois, selon nous en toute légitimité, une interprétation dans laquelle Hegel élabore une *métaphysique systématique non impériale*.

<sup>13</sup> Brandom interprète d'ailleurs Hegel, non comme un penseur étant retombé dans un dogmatisme pré-kantien à l'instar de certains interprètes, mais comme un penseur ayant même ramené Kant sur terre. Dans un contexte où il discute du rapport entre Kant et Hegel, Brandom écrit effectivement : « Hegel brings things back to earth (Brandom (2002a), p. 47). »

l'histoire »<sup>14</sup>, nous puissions ouvrir une voie herméneutique, à l'encontre du consensus évoqué précédemment, pouvant mener à un regain d'intérêt pour une *certaine* compréhension de sa philosophie de l'histoire.<sup>15</sup>

3) Aussi, comme peu de commentateurs se sont attardés, pour l'instant, sur l'interprétation de Brandom, l'exposition de cette thèse sera l'occasion d'offrir une évaluation critique de sa lecture de Hegel. À l'égard de notre hypothèse, l'intérêt majeur de cette lecture réside principalement dans sa thèse selon laquelle les concepts *empiriques* se développent et se déterminent nécessairement au sein d'un espace de reconnaissance sociale et par le biais des histoires qu'en viennent à former les divers cas et contextes dans lesquels ils furent respectivement utilisés. D'après cette thèse, la manière dont se déterminent les normes jurisprudentielles sert de modèle expliquant la détermination du contenu sémantique des concepts *empiriques*. Selon cette perspective pragmatiste attribuée à Hegel, saisir le contenu sémantique déterminé d'un concept *empirique* requiert ainsi la *reconstruction rationnelle* de l'histoire de ses usages passés. Par conséquent, cette *histoire* (que nous nommons) *rationnelle* est nécessaire en ce qu'elle seule permet de comprendre et de justifier la détermination des concepts *empiriques*.

Si, selon nous, cette interprétation est intéressante lorsqu'elle est lue de manière charitable, parce qu'elle permet alors de justifier la nécessité de lier la détermination des concepts *empiriques* à leur *histoire rationnelle*, et ce, principalement à partir des arguments hégéliens présentés dans la *Phénoménologie de l'esprit*, elle semble par contre masquer le statut particulier de l'*histoire* racontée par Hegel dans cette œuvre. En effet, selon l'expression sur laquelle Hegel clôt la *Phénoménologie de l'esprit*, cette histoire racontant le *cheminement* parcouru par la « conscience naturelle »<sup>16</sup> est une « *histoire conceptuelle (begriffne Geschichte)*. »<sup>17</sup> Or, selon Brandom, contrairement à l'hypothèse guidant ce mémoire, il n'y a qu'une histoire, l'*histoire rationnelle*, liée chez

<sup>14</sup> Nous paraphrasons à notre tour Brandom qui, pour résumer sous forme de slogan sa cinquième conception de la rationalité, paraphrase Hegel : « This is reason's march through history (*Ibidem*, p.14). »

<sup>15</sup> Il faudrait certainement faire une exception pour D'Hondt en ce qu'il soutient qu'il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie de l'histoire au sens courant chez Hegel et que le rôle de l'*Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie* est plutôt d'exclure cette possibilité pour laisser place à une histoire *philosophique* davantage apparentée à ce que nous nommons aujourd'hui tout simplement « histoire ». Cf. D'Hondt (1987), pp. 423-425.

<sup>16</sup> Cf. Hegel (1991a), p. 83.

<sup>17</sup> Hegel (1999), p. 434.

Hegel à un aspect de la raison, les concepts *empiriques*. Effectivement, si pour Brandom l'*histoire rationnelle* est nécessaire pour comprendre et justifier la détermination des concepts *empiriques*, l'*histoire* (que nous nommons) *conceptuelle* n'est toutefois pas nécessaire pour comprendre et justifier la détermination des concepts *logiques* présentés selon lui par Hegel autant dans la *Phénoménologie de l'esprit* que dans la *Science de la logique*. À cet égard, voici un extrait dans lequel Brandom est particulièrement explicite :

« I think that the logical concepts are different from ordinary empirical concepts [...] I think it is possible to bypass the rehearsal of a path of development of their content and directly present the contents those concepts are taken to have at the end of Hegel's two books [= *Phénoménologie de l'esprit* et *Science de la logique*]. »

En distinguant entre les concepts développés par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, auxquels nous référerons par l'expression « concepts *quasi-transcendants* », et les concepts *logiques* qu'il développe dans la *Science de la logique*, nous essaierons de démontrer, contre Brandom mais avec Hegel, la nécessité de relier les concepts *quasi-transcendants* à l'*histoire conceptuelle* dans laquelle ils se déterminent. Avec cette distinction entre les concepts *empiriques*, *quasi-transcendants* et *logiques*, nous tenterons de démontrer qu'il est possible d'étendre l'argument avancé par Brandom à propos de l'*histoire rationnelle* et des concepts *empiriques* de manière à justifier aussi la liaison hégélienne entre l'*histoire conceptuelle* et les concepts *quasi-transcendants*. Ainsi, en conservant les bases de l'interprétation de Brandom, nous essaierons de rendre justice au statut particulier de l'*expérience* menée par la « conscience naturelle » dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Toutefois, s'il est selon nous possible d'étendre l'interprétation de Brandom de manière à rendre compte de la liaison entre l'*histoire conceptuelle* et les concepts *quasi-transcendants* tout en s'appuyant sur les bases mêmes de son interprétation, il est par contre impossible de faire la même chose en ce qui concerne l'*histoire* (que nous nommons) *logique*<sup>18</sup> dans laquelle, pour Hegel, les concepts *logiques* se développent. Nous essaierons donc de démontrer une limite importante de son interprétation en montrant que certaines de ses thèses exprimant des soucis légitimes en ce qui concerne

---

<sup>18</sup> Nous ne sommes toutefois pas les premiers à la nommer ainsi. Pour un usage similaire de l'expression, voir Houlgate (1991), p. 66.



la détermination des concepts *empiriques* bloquent d'emblée toute possibilité de comprendre le projet général de la *Science de la logique* lorsque ne sont pas distingués les différents types d'*histoire* déterminant, au sein de différents types de *holisme conceptuel*, différents types de *concepts*.

En dégageant ainsi trois types d'*histoire* (rationnelle, conceptuelle et logique) au sein desquelles les trois types de concepts leur correspondant (empiriques, quasi-transcendants et logiques) acquièrent leur contenu sémantique déterminé, autrement dit leur norme d'utilisation, la question va s'imposer quant à savoir s'il est possible de concevoir, sur un terrain hégélien, une liaison interne entre ces trois types d'*histoire*. En guise de conclusion, après avoir montré l'intérêt philosophique de l'*histoire rationnelle* telle que proposée par Brandom, son extension en *histoire conceptuelle*, et l'*histoire logique* résistant à son interprétation, nous tenterons d'indiquer l'articulation hégélienne de ces trois histoires.

Toutefois, avant de se livrer à la critique interne de l'interprétation de Brandom par laquelle nous essaierons de défendre l'intérêt philosophique de ces trois conceptions hégéliennes de l'*histoire* pour rendre compte du *développement* de la rationalité sous la perspective de la détermination progressive des concepts qui la compose, il convient de clarifier certaines difficultés inhérentes à ce projet et de justifier l'approche herméneutique adoptée.

## II. Difficultés de base et clarifications herméneutiques

### 1. À propos des sources primaires

Inutile de spécifier que ce travail entre principalement en dialogue avec deux auteurs ayant tous deux des corpus très imposants. Étant limité spatialement et temporellement, des choix d'inclusion et d'exclusion ont évidemment dû être faits.

Discuter de l'interprétation brandomienne de Hegel impose d'emblée une attention particulière aux textes dans lesquels Brandom traite principalement et explicitement de la philosophie hégélienne. En attendant la parution de son livre sur Hegel avec lequel, dans de nombreux exemples, il nargue constamment le lecteur, nous pouvons regrouper sous cette catégorie trois textes : tout d'abord deux articles inclus dans le recueil *Tales of the Mighty Dead*, soit *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology* et *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, ainsi qu'un article disponible à ce jour uniquement en allemand, *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*. En ajoutant à ces trois textes principaux les textes traitant explicitement, mais non principalement, de Hegel, la liste s'allonge considérablement. Sans viser l'exhaustivité, mentionnons tout de même les plus importants : d'une part, pour l'analyse des relations entre histoire, rationalité et liberté, l'article *Freedom and Constraint by Norms* et la première partie du livre *Tales of the Mighty Dead*, et d'autre part, pour une indication générale des points de contact et de rupture entre sa pensée et celle de Hegel, un entretien avec Testa intitulé *Hegelian Pragmatism and Social Emancipation : An Interview with Robert Brandom* et l'introduction du livre *Articulating Reasons*. Il faudrait aussi ajouter à cette liste les répliques que Brandom adresse aux critiques formulées par Habermas, Macbeth et Pippin. Enfin, comme Brandom fait constamment intervenir dans les textes précédemment mentionnés des concepts développés et justifiés d'abord dans *Making it Explicit*, puis condensés dans *Articulating Reasons*, ces deux ouvrages forment le contexte général qu'il faut prendre en considération pour articuler correctement son interprétation de Hegel. Étant donné l'ampleur du corpus ainsi délimité, le contexte général de la philosophie de Brandom, identifié ici à *Making it Explicit* et à *Articulating Reasons*, sera généralement présupposé et explicité seulement

au besoin, le plus souvent en avançant directement les thèses requises sans parcourir le *chemin* de leur justification. Quant aux autres textes précédemment mentionnés, nous ne chercherons pas à les regrouper pour exposer systématiquement et de manière exhaustive l'interprétation brandomienne de Hegel. Nous tenterons plutôt de les traverser pour rassembler les éléments pertinents permettant d'éclairer l'interprétation brandomienne de la liaison hégélienne entre *histoire(s)* et *détermination des concepts*.

Bien que Brandom se tienne, dans tous ces textes, à une certaine (et même souvent à une grande) distance des textes hégéliens qu'il interprète, il est tout de même possible de circonscrire, dans une première approche, le corpus visé à la *Science de la logique* et à la *Phénoménologie de l'esprit*.<sup>19</sup> En regardant de plus près toutefois, outre quelques notes indiquant des pistes d'interprétation, la majorité de son interprétation se concentre sur des sections précises de la *Phénoménologie de l'esprit*. En ce qui concerne le corpus hégélien, notre travail portera donc essentiellement sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Toutefois, puisque dans la *Science de la logique*<sup>20</sup>, Hegel réfère lui-même à la *Phénoménologie de l'esprit* comme à la « déduction (*Deduction*) » du concept « de la science pure (*der reinen Wissenschaft*) », c'est-à-dire au concept que développera cette même *Science de la logique*<sup>21</sup>, une interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* ne peut faire totalement abstraction du rôle qui lui est assigné par son auteur, et donc du projet général de la *Science de la logique*. D'ailleurs, Brandom lui-même précise, dans *Tales of the Mighty Dead*, que ses différentes interprétations s'occupent de thématiques particulières pour en dégager des structures devant non seulement s'harmoniser avec le reste de ce que l'auteur interprété a écrit, mais pouvant aussi servir de clés interprétatives pour éclairer le reste du corpus. Il est

<sup>19</sup> Brandom justifie brièvement, mais à plusieurs occasions (voir par exemple la note 8 en Brandom (2002a), p. 369, et Brandom (1999), p. 165), la limitation du corpus étudié à ces deux livres en indiquant tout bonnement qu'ils furent, parmi tous les écrits nous étant parvenus, les deux seuls publiés du vivant de Hegel. Indépendamment de la valeur herméneutique de ce critère pour circonscrire un corpus, il ne semble pas avoir été employé correctement. Si nous nous fions à la biographie récente et bien documentée de Pinkard, *Hegel: A Biography*, ce dernier aurait publié de son vivant de nombreux textes, dont, en ne considérant que les livres, la *Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling* (1801) et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817, 1827 et 1830).

<sup>20</sup> Cf. Hegel (1972), pp. 18-19 : « Le concept de la Science pure et sa déduction ne se trouvent donc présumés ici que dans la mesure où la Phénoménologie de l'Esprit n'est rien d'autre que la déduction de ce concept. » Pour l'allemand, voir Hegel (1999), bd. 3, p. 33. Ce rôle déductif est aussi annoncé à même la *Phénoménologie de l'esprit*; voir par exemple Hegel (1991a), pp. 44, 51 et 522.

<sup>21</sup> Pour cette association entre la *Science de la logique* et la *science pure*, voir Hegel (1972), p. 39 : « La Logique est la Science pure, le savoir pur dans son ampleur et son extension. »

donc justifié, selon les critères herméneutiques explicitement endossés par Brandom, d'inclure parmi nos sources principales la *Science de la logique*, et d'y référer ainsi au besoin pour évaluer l'interprétation de ce dernier, même si lui-même ne s'y réfère textuellement que très rarement.

## 2. *À propos des sources secondaires*

Quant aux sources secondaires, il y en a, pourrions-nous dire, à la fois trop et trop peu. Concernant l'œuvre de Hegel d'abord, le nombre de commentaires disponibles est tout simplement mirobolant.<sup>22</sup> Preuve de la fascination que peut produire sa pensée, mais aussi de sa difficulté, puisque rares sont les interprètes parvenant aux mêmes conclusions, ne serait-ce que sur le sens général à donner à sa pensée. Comme nous ne voulons pas simplement opposer de l'extérieur une interprétation déjà toute faite à l'interprétation proposée par Brandom, mais plutôt, dans la mesure du possible, évaluer ses mérites d'après ses propres critères, l'apport des autres commentateurs sera secondarisé et le plus souvent traité dans les notes de bas de page. Ainsi, nous essaierons de demeurer fidèle à un principe cher à Hegel, aussi endossé par Brandom, en effectuant une critique interne de l'interprétation de ce dernier.

Ensuite, en ce qui concerne les commentaires portant directement sur l'interprétation brandomienne de Hegel, ils sont, d'une part, peu nombreux et, d'autre part, aucun d'entre eux ne traite, du moins à notre connaissance et dans les langues nous étant accessibles, principalement et directement de la liaison hégélienne entre l'histoire et la détermination des concepts.<sup>23</sup> De plus, certains d'entre eux, étant déjà des interprètes établis de la pensée de Hegel, ont précisément tendance à faire ce que nous tentons d'éviter, à savoir opposer aux thèses de Brandom des thèses qu'ils ont défendues ailleurs, sur d'autres bases, sans tenter d'évaluer en elles-mêmes les justifications qu'il

---

<sup>22</sup> Selon Dienstag, se référant à cet égard à Willams, le nombre de livres et d'articles portant sur Hegel s'élevait déjà, en 2001, à plus de dix milles. Cf. Dienstag (2001), p. 263.

<sup>23</sup> Il serait possible de faire une exception pour l'article très intéressant de Perinetti (2004), car même si celui-ci ne traite pas directement de l'interprétation de Brandom, il tente une réhabilitation de l'« histoire conceptuelle » hégélienne dans un cadre conceptuel très près de celui de Brandom.

propose.<sup>24</sup> À cause de la nature de notre projet, l'usage des sources secondaires passera donc, comme il se doit, au second plan pour laisser la place aux sources primaires. Nous tenterons ainsi de débroussailler un sentier dans une section peu parcourue d'une forêt par ailleurs déjà très peuplée.

### 3. La question linguistique

Il est nécessaire de glisser un mot sur les langues dans lesquelles sont disponibles ces sources textuelles. Évidemment, ce sont des textes en allemand qui nous sont parvenus de Hegel, pour lesquels nous possédons toutefois aujourd'hui de bonnes traductions en français, du moins en ce qui concerne la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Nous utiliserons donc ces traductions, respectivement celle de Lefebvre et celle de Labarrière et Jarczyk, quitte à les modifier, toujours en prenant soin de l'indiquer, s'il est nécessaire de rendre visible une particularité présente dans le texte allemand, mais masquée par la traduction.

Par contre, concernant les textes de Brandom, la situation est plus délicate. En effet, à l'exception d'une traduction officielle en français d'un de ses articles sur Hegel originellement écrit en anglais<sup>25</sup>, il n'existe aucune tradition balisant la traduction de ses termes techniques. À cet égard, il est d'ailleurs inutile de se référer à la littérature secondaire portant sur la pensée de Brandom en général, car celle-ci est principalement écrite en anglais, et particulièrement absente sur la scène philosophique francophone. En ce qui concerne Brandom, d'une part, nous citerons donc toujours le texte original qu'il soit en anglais ou en allemand et, d'autre part, nous maintiendrons une correspondance sémantique entre les termes techniques provenant de l'anglais et de l'allemand, et le français dans lequel nous écrivons. Cette correspondance sera établie

---

<sup>24</sup> Le représentant phare de cette tendance nous semble être Rockmore, tant dans *Brandom, Hegel and Inferentialism* qu'ensuite dans *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*. Sans chercher ici à critiquer sa propre interprétation de Hegel, les textes qu'il dédie à l'interprétation proposée par Brandom nous apparaissent toutefois de peu d'intérêt, pour la simple raison qu'il n'y entreprend pas un dialogue argumentatif avec les thèses centrales de Brandom. Nous sommes ainsi tenté de dire qu'il les rejette plutôt dogmatiquement en les évaluant sur des bases étrangères et incompatibles, sans prendre en compte que cette incompatibilité remet en cause, du moins temporairement, non seulement la validité des thèses de Brandom, mais aussi celle de ses propres thèses.

<sup>25</sup> Brandom (2000b) est la traduction en français d'un article en anglais d'abord publié en Brandom (1999), puis repris avec de légères modifications en Brandom (2002c).

au fur et à mesure en prenant toujours appui, lorsque possible, sur la seule traduction officielle en français faite par Filion et Laurier. Nous procéderons selon les mêmes règles en ce qui concerne les sources secondaires.

#### 4. *Herméneutique de Brandom : Interprétation de re et critères d'évaluation*

Enfin, puisque Brandom explicite, dans la première partie de *Tales of the Mighty Dead*, sa propre pratique interprétative et qu'elle comporte certaines particularités, il importe de s'y attarder pour saisir correctement l'objectif général qu'il assigne à ses interprétations particulières et ainsi dégager des critères d'évaluation adéquats.

Sa théorie herméneutique découle naturellement du modèle rendant compte de la communication intersubjective présentée dans le chapitre huit de *Making it Explicit*, lorsque l'interlocuteur est remplacé par un texte. D'après la théorie sémantique sur laquelle ce modèle repose, pour qu'un texte soit porteur de sens, il doit être conçu comme un tissu d'engagements inférentiellement articulés. Ainsi, tout texte signifiant présente une certaine organisation inférentielle indiquant quels engagements sont *incompatibles* avec certains autres, lesquels en *autorisent* d'autres et lesquels en *impliquent* d'autres.<sup>26</sup> De la sorte, comprendre le *contenu sémantique* d'une thèse ou d'un concept envers lequel l'auteur d'un texte s'engage consiste à identifier le *rôle inférentiel* qu'il joue dans l'économie du texte. En d'autres mots, pour Brandom, le contenu sémantique d'une thèse ou d'un concept est constitué par l'usage possible de cette thèse ou de ce concept dans des *raisonnements* (ou *inférences*). Et puisqu'un texte ne peut, par lui-même, rendre explicite toutes les relations inférentielles articulant les concepts qu'il contient, le lecteur doit constamment avoir recours à l'articulation inférentielle implicitement contenu dans la pratique discursive d'une communauté pour déterminer le rôle inférentiel des concepts à propos desquels le texte n'est pas suffisamment explicite.

---

<sup>26</sup> Pour utiliser un exemple simple qu'emploie aussi Brandom, saisir le contenu sémantique du concept « rouge », c'est saisir minimalement qu'il est *incompatible* avec le concept « vert », que le concept « couleur » *autorise* (*entitles*) l'emploi du concept « rouge », et que ce dernier *implique* le concept « couleur ».

Comme le lecteur appartient à une pratique discursive particulière, de manière paradigmatique, il peut décider de comprendre le concept d'un auteur en déterminant son rôle inférentiel soit à partir d'une reconstruction de la pratique discursive à laquelle appartient l'auteur, soit à partir de sa propre pratique discursive. Autrement dit, soit le lecteur « établit » le *contexte* interprétatif en attribuant à l'auteur les engagements implicites manquants à partir de la pratique discursive à laquelle ce dernier appartient, de manière à déterminer le rôle inférentiel des concepts selon les engagements implicites de ce dernier, soit il « établit » ce même *contexte* à partir des engagements qu'il traite lui-même comme vrais. Il s'ensuit donc, de manière paradigmatique, deux modes d'interprétation permettant de spécifier, selon Brandom, un même concept à partir de deux perspectives différentes<sup>27</sup> : en déterminant le concept soit selon la perspective inférentielle attribuée à l'auteur – ce que Brandom nomme une interprétation *de dicto* –, soit selon la perspective inférentielle endossée par le lecteur – ce que Brandom nomme une interprétation *de re*. Ainsi, pour établir le sens (ou le contenu sémantique) d'un concept, c'est-à-dire son rôle inférentiel, une interprétation *de dicto* vise à identifier les autres concepts que l'auteur traite comme étant *incompatibles* avec celui-ci, ceux qu'il prend comme *autorisant* son utilisation et ceux envers lesquels il croit aussi s'être *engagé* en l'endossant, parce que selon lui il les *implique*. Par opposition, une interprétation *de re* vise à établir quels concepts sont réellement, selon le lecteur, *incompatibles* avec ce même concept, lesquels *autorisent* réellement son utilisation et ceux envers lesquels quelqu'un s'est réellement *engagé* en l'endossant.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Brandom insiste à maintes reprises, tant dans le chapitre huit de *Making it Explicit* que dans la première partie de *Tales of the Mighty Dead*, sur la nécessité de concevoir le concept ainsi déterminé à partir de différentes perspectives comme étant le même. Voir par exemple Brandom (2002a), p. 102 : « They [*de dicto* and *de re* ascriptions] do not ascribe beliefs with different contents. Rather, they specify the single conceptual content of a single belief in two different ways, from two different perspectives, in two different contexts of auxiliary commitments. » Mais, c'est une position qui semble difficile à maintenir. En effet, si le contenu d'un concept est son rôle inférentiel, alors lorsque le rôle inférentiel change, le concept aussi devrait changer; seul le *nom* donné à deux rôles inférentiels demeure le même. Ainsi, il semble qu'un même *nom*, selon deux perspectives inférentielles différentes, puisse masquer deux *concepts*. À l'aide de ce même *nom* toutefois, il ne devrait pas être impossible, par le biais du dialogue, d'identifier les différents concepts qu'il nomme.

<sup>28</sup> Avec cette théorie sémantique et la pratique normative sur laquelle elle repose, Brandom pense justifier cinq thèses centrales de l'herméneutique gadamérienne qu'il traite, un peu méchamment, sous l'expression « gadamerian platitudes », pour souligner leur vérité, mais surtout leur évidence : 1) L'auteur ne bénéficie pas d'une autorité exclusive sur le sens de son texte, 2) il s'ensuit une relativisation de son sens au contexte d'interprétation, 3) et puisque le modèle servant à thématiser la relation entre le texte et le contexte est celui du dialogue, 4) et qu'il y a plusieurs contextes interprétatifs possibles, sans critère

La différence dans l'approche herméneutique, marquée chez Brandom par le couple *de dicto/de re*, pourrait aussi se laisser comprendre à l'aide de la distinction moins technique et plus habituelle d'approche exégétique (ou historique) et d'approche critique. Pour l'approche exégétique (*de dicto*), s'il semble, du moins au premier abord, relativement aisé d'établir des critères permettant d'évaluer les mérites respectifs de différentes interprétations, il paraît plus difficile de le faire pour l'approche critique (*de re*). En effet, si la fidélité aux textes interprétés semble être le premier critère adopté par une approche exégétique (*de dicto*), celui-ci semble secondarisé dans l'approche critique (*de re*). Pour cette dernière, le principal n'est pas de découvrir le rôle inférentiel qu'un auteur attribue à un concept, ou à plus grande échelle, l'économie inférentielle d'un texte ou d'un corpus, mais de découvrir le *vrai* rôle inférentiel d'un concept, ou à plus grande échelle, le *vrai* système inférentiel déterminant le *vrai* rôle de chacun des concepts.

Pour qui veut évaluer une interprétation *de re*, par exemple l'interprétation faite par *B* des textes de *A*, deux voies semblent alors s'ouvrir : soit juger de la validité de chacune des inférences présentées ou présupposées par l'auteur *B*, soit juger de la conformité de la réorganisation inférentielle présentée par *B* avec celle offerte par *A*. Toutefois, dans le premier cas, la dimension *interprétative* du texte de *B* disparaît puisque les textes de *A* ne sont plus pris en considération, et dans le deuxième cas, c'est au tour de la dimension *critique* ou *de re* de disparaître pour laisser place à une évaluation traitant le texte de *B* comme s'il présentait une interprétation *de dicto*. Pour dépasser cette alternative stérile tout en préservant l'aspect interprétatif et la distance critique de l'approche *de re*, une interprétation *de re* doit donc être traitée – ou évaluée – selon son caractère duel : pour maintenir une friction avec les textes de *A* et ainsi être considéré comme une interprétation, le texte de *B* doit être évalué selon une dimension interprétative *de dicto*, identifiant les rôles inférentiels traités comme corrects et incorrects par l'auteur *A*, mais pour ne pas perdre la spécificité de l'approche *de re*, le texte de *B* doit aussi être évalué en fonction des correctifs apportés par *B* à ces mêmes

---

absolu permettant de privilégier toujours le même, un même texte a donc une pluralité de sens, 5) et même une infinité de sens, car il y a une infinité de perspectives (ou contextes sémantiques). Cf. *Ibidem*, pp. 92-94.



rôles inférentiels.<sup>29</sup> En considérant les interprétations *de re* comme des interprétations mixtes (à la fois *de dicto* et *de re*), leur évaluation présuppose donc, pour reprendre une expression de *Making it Explicit*, sur la possibilité de départager, au sein de l'interprétation faite par l'auteur *B*, la responsabilité entre les engagements inférentiels que ce dernier attribue (*de dicto*) à l'auteur *A* et, ceux qu'il endosse (*de re*) comme étant corrects. Il s'ensuit évidemment qu'une telle évaluation est alors elle-même une interprétation mixte, car elle doit d'une part vérifier la justesse de ce que *B* attribue à *A*, ce qu'elle ne peut faire qu'en comparant sur un mode *de dicto* les inférences endossées par *A* aux inférences lui étant attribuées par *B*, et d'autre part juger sur un mode *de re* de la justesse des correctifs apportés par *B* aux inférences traitées comme correctes par *A*.

Chacun de ces moments comporte ses difficultés. Tout d'abord, il faut parvenir à départager la responsabilité au sein de l'interprétation entre les engagements attribués mais non endossés (*de dicto*), ceux attribués et endossés (*de dicto* et *de re*) et ceux non-attribués mais que l'auteur interprété aurait dû endosser selon l'interprète, qui lui-même les endosse (*de re*). Concernant l'interprétation qui nous intéresse ici, explicitement identifiée par Brandom comme une interprétation *de re*<sup>30</sup>, cette distinction n'est pas toujours facile à appliquer. En effet, si Brandom indique parfois explicitement les points où son interprétation quitte le terrain inférentiel qu'il attribue à Hegel pour corriger les rôles inférentiels de ce dernier à partir de la perspective inférentielle qu'il endosse, il ne le fait par contre pas toujours. Et comme il tente de montrer à quel point Hegel peut être interprété comme son précurseur, il est souvent difficile de départager ce qui est censé provenir de Hegel de ce qui est censé venir de Brandom.

C'est ensuite au niveau de l'évaluation de la partie *de dicto* de l'interprétation que réside le danger de simplement opposer, comme certains commentateurs l'ont plus ou moins fait, une autre interprétation *de dicto* déjà menée sur d'autres bases au lieu d'évaluer la justesse de l'interprétation en se confrontant de nouveau aux textes de Hegel

---

<sup>29</sup> Cette dualité est illustrée par l'analogie brandomienne entre son approche herméneutique et le jazz bebop : « bebop history : the familiar orienting melodies show up primarily as background for improvisation on the chord structures of originals (*Ibidem*), p. 90. » Selon les termes de cette analogie, les mélodies familières ou les interprétations *de dicto* guident l'improvisation ou la partie *de re* de l'interprétation. La friction requise entre la partie exégétique et la partie critique d'une interprétation *de re* repose précisément dans cette fonction de guide attribuée au texte interprété.

<sup>30</sup> Par exemple en Brandom (2002a), p. 103 et pp. 380-381 note 1, à propos de Brandom (2002b), et en Brandom (2002a), p. 113, à propos de Brandom (2002c).

pour voir si, d'une part, les segments interprétés se laissent présenter comme Brandom les expose et, d'autre part, si une telle présentation partielle est aussi compatible avec le reste de l'œuvre interprétée. Puisque Brandom conserve presque constamment une certaine distance face aux détails des textes hégéliens – ce qui pourrait désormais être justifié par l'orientation principalement non-exégétique des interprétations *de re* –, l'évaluation de la partie *de dicto* de l'interprétation se complique du fait qu'il est parfois difficile de localiser dans les textes hégéliens les arguments ou les engagements lui étant attribués. Pourtant, cette partie *de dicto* de l'interprétation est cruciale, car sans elle, l'interprétation *de re* ne serait qu'une présentation de la pensée de Brandom et non une *interprétation* se servant des textes hégéliens comme guides au sein de sa propre perspective inférentielle. Tandis qu'avec une interprétation *de dicto* inadéquate, l'aspect critique (*de re*) de l'interprétation risquerait de manquer sa cible.

Enfin, pour juger des correctifs apportés aux rôles inférentiels de certains concepts, il faut tenter d'évaluer – lorsqu'ils s'appliquent bien aux textes interprétés selon la dimension *de dicto* – s'ils apportent effectivement une amélioration au système inférentiel interprété. Dans notre cas, pour rester plus près du travail effectué dans l'interprétation de Brandom sans constamment remonter aux justifications élaborées dans *Making it Explicit*, l'évaluation de la dimension *de re* devra donc se faire par le biais de l'identification de certaines tensions travaillant de l'intérieur l'organisation inférentielle des textes hégéliens et pour permettre ensuite d'évaluer si les correctifs inférentiels suggérés par la critique permettent la résolution ou la dissolution de ces mêmes tensions. Mais à l'inverse, l'identification de certaines tensions travaillant de l'intérieur l'organisation inférentielle proposée par Brandom pourrait nous mener à chercher une résolution dans l'organisation inférentielle des textes hégéliens.

Aux trois moments nécessaires à l'évaluation d'une interprétation *de re* que nous venons de dégager – attribution des engagements respectifs, évaluation de la partie *de dicto* eu égard à la conformité inférentielle, évaluation de la partie *de re* eu égard à la consistance inférentielle –, il faudrait maintenant ajouter certaines spécificités quant à l'aspect *reconstructif* de l'herméneutique de Brandom. Car, en plus d'offrir des interprétations oscillant entre deux perspectives inférentielles (*de dicto* et *de re*), les

situant ainsi parmi le genre herméneutique qu'il appelle « bebop history »<sup>31</sup>, ses interprétations suivent aussi la méthode qu'il nomme « reconstructive metaphysics »<sup>32</sup>. Cette méthode procède, selon Brandom lui-même, en *sélectionnant* un thème et les thèses centrales l'articulant, en *supplémentant* ce thème et ces thèses, en *approximant* et enfin en *évaluant* le résultat. D'après ce que nous venons d'avancer, la sélection parmi les thèmes et les thèses de l'auteur interprété correspond à la partie *de dicto* et la supplémentation à partir des engagements inférentiels endossés par l'interprète correspond à la partie *de re*.

Pour faire écho à un souci exprimé par Pippin, en combinant *sélection* et *approximation*, ce type d'interprétation pourrait être considéré comme étant hors d'atteinte des critiques essayant de prendre en compte les détails des textes interprétés ainsi que les thèses et thèmes laissés dans l'ombre par la sélection.<sup>33</sup> Mais, comme nous l'avons précédemment exposé, même une interprétation de type *de re* doit maintenir une certaine fidélité aux textes interprétés pour demeurer *interprétative* et ainsi donner prise à sa critique. Il s'ensuit qu'une interprétation reconstructive de type *de re* peut être évaluée 1) selon sa dimension *de dicto* en suivant les ramifications inférentielles des thèses sélectionnées et supplémentées pour examiner si elles sont *compatibles* avec le reste de l'œuvre interprétée. À ce premier critère<sup>34</sup>, il est possible d'en dégager trois autres chez Brandom, à savoir : 2) si l'interprétation permet d'*orienter* la lecture dans d'autres sections de l'œuvre<sup>35</sup>, 3) si la reconstruction est *éclairante*<sup>36</sup> et 4) si elle est *productive* ou *fructueuse*<sup>37</sup>.

Selon notre présentation de l'interprétation *de re*, le deuxième critère permet d'ajouter la dimension *de re* au simple critère de conformité du premier, pour ainsi permettre de suivre les tensions inférentielles travaillant les textes interprétés. Quant aux deux autres critères, ils sont passablement plus évasifs et difficiles à utiliser, car qu'est-ce qu'une interprétation *éclairante* si ce n'est une interprétation *conforme* aux

---

<sup>31</sup> Brandom (2002a), p. 90.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>33</sup> Cf. Pippin (2005b), p. 381 : « [...] it is easy to imagine it [the selection] functioning as a Get Out of Jail Free Card whenever questions about textual fidelity arise. »

<sup>34</sup> Cf. Brandom (2002a), p. 114.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, p. 112.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, p. 117.

<sup>37</sup> Cf. *Idem*.

textes et pouvant *guider* le lecteur à travers l'économie inférentielle de ceux-ci? Et comment évaluer la *productivité* d'une interprétation – son « hermeneutic *fruitfulness* »<sup>38</sup> définie par le nombre et l'importance des implications inférentielles dont on peut en tirer?

Étant donné la difficulté d'appliquer ces deux derniers critères, sans toutefois en faire totalement abstraction, notre évaluation de l'interprétation de Brandom se concentrera, conformément à sa propre approche herméneutique, sur les deux premiers critères déjà impliqués dans les trois moments que nous avons déjà dégagés comme étant nécessaires à l'évaluation d'une interprétation *de re*, à savoir : A) le départage des attributions *de dicto* et *de re*, B) l'évaluation de la conformité interprétative *de dicto* – critères 1 et 2 – et C) évaluation de la critique *de re* – critères 2, 3 et 4.

Avant de conclure cette section, il est intéressant de noter que Brandom est ainsi fidèle, de manière générale, à l'approche herméneutique privilégiée par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. En insistant sur le fait que toute interprétation se fait à partir du présent auquel appartient l'interprète<sup>39</sup>, Hegel distingue entre une approche herméneutique se faisant sur un « mode historique »<sup>40</sup> et une approche se faisant sur un mode – que nous nommerons par opposition – philosophique. Selon cette distinction, l'interprète approchant historiquement un texte cherche à restituer la pensée d'un auteur en neutralisant sa propre pensée tandis que l'interprète ayant une approche philosophique cherche davantage à intégrer les portions valides du texte à sa propre pensée en jugeant activement son contenu. Dans le vocabulaire plus technique de Brandom, il est clair ici que cette opposition correspond à l'opposition *de dicto/de re*. Il est tout aussi évident que Hegel privilégie la seconde approche en traitant la première d'approche « sans esprit à l'égard de la philosophie. »<sup>41</sup> Il est d'ailleurs encore plus critique envers ceux qui, non seulement interprètent sur un mode historique une philosophie passée, mais en plus la traitent comme si elle était telle quelle valide pour la

<sup>38</sup> *Idem*. Pour une explicitation du concept « *fruitfulness* » ou « *Fruchtbarkeit* » à partir de son usage kantien et frégéen, voir Brandom (1998), pp. 475-477.

<sup>39</sup> Pour des citations bien connues, voir par exemple Hegel (2004a), p. 57 : « L'individu est fils de son peuple, de son monde. De quelque manière que l'individu fanfaronne, il n'ira pas au-delà [...] », et *Ibidem*, p. 119 : « [...] tout homme est fils de son temps [...] On ne peut pas plus s'évader de son temps que se débarrasser de sa peau. »

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 114.

pensée actuelle.<sup>42</sup> D'après ceci, il est donc possible de dire, simplement au niveau de son approche herméneutique, que Brandom est plus près de l'esprit de la pensée hégélienne que certains hégéliens protégeant le corpus hégélien comme s'il était sacré et vénérant ses textes comme s'ils contenaient toute la vérité – les transformant ainsi, selon le mot de Hegel, en « momies »<sup>43</sup>.

Il faudrait ajouter à ce constat de proximité le rôle joué par l'histoire telle qu'elle est impliquée dans l'expression brandomienne « bebop *history* ». Car, si Brandom réfère souvent à ses interprétations comme à des histoires (« *stories* ») qu'il raconte, il intègre aussi ses histoires particulières au sein d'histoires plus englobantes qui racontent l'explicitation progressive de certains concepts et thèmes. La possibilité d'identifier le rôle inférentiel d'un concept, et donc son contenu sémantique, à partir d'une telle *histoire rationnelle* vient ainsi ajouter la perspective inférentielle *de traditione* à celles *de dicto* et *de re*. Nous avons délibérément laissé de côté cette perspective historique dans laquelle l'*histoire* prend un sens précis, car nous allons dans ce qui suit nous y attarder longuement. Disons seulement, pour l'instant, qu'elle semble davantage s'apparenter à ce que Hegel nomme une « histoire interne »<sup>44</sup>, où les différents moments traités s'ordonnent selon l'ordre inhérent aux contenus conceptuels, par opposition à une « histoire externe »<sup>45</sup>, où les différents moments sont traités selon l'ordre contingent de leur apparition temporelle. À ce stade, il est probablement inutile de spécifier que l'approche philosophique doit, selon Hegel, privilégier la narration d'une « histoire interne ».

---

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, p. 57 : « Les [=philosophies anciennes] faire s'éveiller à nouveau, prétendre y ramener l'esprit davantage formé et qui est allé plus profondément en soi, ce serait une entreprise impossible et même stupide [...] »

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>45</sup> *Idem*.

## Première partie :

### **De l'histoire *rationnelle* à l'histoire *conceptuelle* : de la détermination des concepts *empiriques* à celle des concepts *quasi-transcendants***

Sur la base des présupposés herméneutiques que nous venons d'explicitier, nous devons répondre aux questions suivantes : quels sont les engagements inférentiels que Brandom attribue (*de dicto*) à Hegel à propos de la liaison entre l'histoire et la détermination des concepts *empiriques*? Parmi ceux-ci, quels sont ceux qu'il endosse (*de dicto* et *de re*)? Et quels sont ceux qu'il n'attribue pas à Hegel mais que ce dernier aurait dû endosser, selon Brandom (*de re*), en fonction de ceux déjà attribués (*de dicto*)?

Il convient d'abord de remarquer que selon Brandom, l'*idéalisme absolu* de Hegel est une position philosophique obtenue essentiellement par la réunion de trois thèses générales comprenant de multiples engagements inférentiels et se complétant mutuellement : *réalisme conceptuel*, *idéalisme objectif* et *idéalisme conceptuel*.<sup>1</sup> Ces trois thèses, portant sur le triangle notoire de la réalité, des concepts et du sujet conscient de la réalité et de soi-même, sont principalement développées par Brandom en référence aux premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour être plus précis, le *réalisme conceptuel* est essentiellement développé au sein de la section *Conscience*, l'*idéalisme objectif* est quant à lui principalement élaboré à partir de la transition entre *Conscience* et *Conscience de soi*, et l'*idéalisme conceptuel*, dont la localisation n'est pas réellement précisée par Brandom, peut être interprété comme étant développé en référence au reste de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Quant à leur contenu, de manière générale le *réalisme conceptuel* porte sur la réalité et la nature de la détermination conceptuelle, l'*idéalisme objectif* concerne la relation entre la réalité et la conscience dans le processus de l'expérience, et l'*idéalisme conceptuel* porte sur la structure normative à l'œuvre dans ce processus.

Puisque c'est dans la thèse sur l'*idéalisme objectif* qu'il est possible de justifier, à partir de l'interprétation de Brandom, la nécessité de recourir à une *histoire rationnelle*

---

<sup>1</sup> Cf. Brandom (2005), p. 430.

pour comprendre et justifier la détermination des concepts *empiriques*, nous nous attarderons plus longuement à cette thèse. C'est aussi en examinant cette liaison entre l'*histoire rationnelle* et la détermination des concepts *empiriques* que nous essaierons de dégager une liaison nécessaire entre l'*histoire conceptuelle* racontée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la détermination des concepts *quasi-transcendants*.

Toutefois, pour saisir les insuffisances auxquelles cette deuxième thèse répond, il convient de développer brièvement le contenu du *réalisme conceptuel* et, pour saisir la structure normative de l'*histoire rationnelle* et de l'*histoire conceptuelle*, il faudra ensuite considérer brièvement l'*idéalisme conceptuel*.

## I. Réalisme conceptuel

Le *réalisme conceptuel* est une thèse à la fois sur la réalité et la nature de la détermination conceptuelle. Elle affirme la nécessité que la réalité<sup>2</sup> soit en elle-même *déterminée* et qu'elle le soit selon des *relations conceptuelles*. À partir de l'article *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, il est possible de développer cette thèse générale en quatre engagements particuliers attribués à Hegel :

1<sup>er</sup> engagement : « The way things objectively are must be *definite* or *determinate*. »<sup>3</sup>

Dans l'interprétation de Brandom, cet engagement fonctionne comme un postulat: il n'est pas justifié en lui-même et son attribution ne l'est pas davantage. Son évidence suffit. Il est toutefois possible de repérer cette présupposition chez la « conscience naturelle » dont la *Phénoménologie de l'esprit* retrace le parcours. En effet, celle-ci entre en scène, dans *La certitude sensible*, avec la certitude de pouvoir appréhender immédiatement toute la richesse manifestée par la réalité, c'est-à-dire toutes les *déterminations* de cette réalité.

Que la réalité soit en elle-même déterminée, cela veut minimalement dire qu'elle *est d'une certaine façon et non d'une autre*. Si elle ne faisait purement qu'*être*, sans être en elle-même déterminée, il serait impossible de dire autre chose à son propos qu'elle *est* et elle ne pourrait pas davantage être saisie pratiquement de manière différenciée. Ce serait même déjà trop dire, car comme le démontre le début de la *Science de la logique*, sans aucune détermination, l'*être* s'effondre sur le *néant*. Il ne peut même pas *être* plutôt que de *ne pas être*. La détermination minimale requise pour qu'il y ait quelque chose de réel, et non pas un pur néant, fournit une preuve par l'absurde de la nécessaire détermination de la réalité.

---

<sup>2</sup> Le terme « *réalité* » est ici pris au sens habituel pour référer à tout ce qui *est*, à tout ce qui *existe* d'une quelconque manière. D'ailleurs, chez Hegel, « l'expression indéterminée *réalité* ne veut dire absolument rien d'autre que l'*être déterminé* (Hegel (1981), p. 278). » Ou encore, « la *réalité* désigne en général l'acte-d'entrer dans l'*être-là* comme être *déterminé* (*Ibidem*, p. 99). »

<sup>3</sup> Brandom (2002b), p. 179.



Même les animaux, pour reprendre une tournure de Hegel, démontrent qu'ils possèdent cette sagesse en mangeant certaines choses et non certaines autres. Pour que certaines choses soient ainsi traitées différemment, la réalité doit précisément être déterminée en elle-même de manière à ce qu'il y ait différents types de choses : celles qui sont « mangeables » et celles « non mangeables ». Et rien ne servirait ici de recourir à la fiction kantienne de la « *chose en soi* » pour isoler la réalité véritable de toute détermination, car le problème ne ferait alors que ressurgir au niveau de la relation entre cette « *chose en soi* » repoussant toute détermination et la réalité phénoménale riche en déterminations.<sup>4</sup>

Pour adopter la stratégie privilégiée par Hegel, et aussi par Brandom, plutôt que de douter du caractère déterminé de la réalité, il faudrait plutôt douter de la légitimité de ce doute sceptique, car le concept d'une réalité radicalement indéterminée est incohérent.<sup>5</sup>

2e engagement : « The essence of determinateness is modally robust  
*exclusion* »<sup>6</sup>

En concluant à la nécessaire détermination de la réalité, une explicitation de l'essence de la déterminité est alors requise.

Être déterminé, avons-nous écrit, c'est *être d'une certaine façon et non d'une autre*. Comme le cas paradigmatique de l'être et du néant le démontre, être quelque chose de déterminé c'est minimalement *ne pas* être quelque chose d'autre. Dit positivement, c'est donc être différent d'autre chose. La détermination est donc une question de différences.

---

<sup>4</sup> Il serait possible d'élaborer sous cette perspective le jeu de renvois des déterminations entre la chose et la conscience tel que Hegel le présente dans *La perception*. C'est d'ailleurs ce que Hegel fait dans un passage parallèle de la *Science de la logique*, intitulé *La chose et ses propriétés*, où il aborde explicitement, dans une *Remarque*, le problème de *La chose en soi* de l'idéalisme transcendantal. Voir à ce propos Hegel (1976), pp. 162-163.

<sup>5</sup> À propos de cette stratégie Hegel, voir Hegel (1991a), l'*Introduction*, p. 80 où Hegel parle d'« une méfiance en cette méfiance », Hegel (1972), p. 124 où il est question de dissoudre les fausses questions au lieu d'y répondre, et Brandom (1998), la sous-section intitulée *The Default and Challenge Structure of Entitlement*, pp. 176-178.

<sup>6</sup> Brandom (2002b), p. 179.

Brandom attribue à Hegel une distinction entre deux types de différences : la « *simple différence* (*mere difference* traduisant *gleichgültige Unterschied*) », peut-être mieux traduite chez Lefebvre par la « *différence indifférente* », et la « *différence exclusive* (*exclusive difference* traduisant *ausschließende Unterschied*) ». Selon Brandom, la différence indifférente caractérise la relation entre deux déterminations *compatibles*<sup>7</sup>, alors que la différence exclusive caractérise la relation entre deux déterminations mutuellement *incompatibles*. Énoncé plus concrètement au niveau des propriétés, « rouge » et « carré », pour reprendre cet exemple de Brandom, sont deux déterminations compatibles comme le démontre le « carré rouge », alors que « cercle » et « carré » sont des déterminations incompatibles comme le stipule la « quadrature du cercle ». Dans le premier cas, si une « chose » manifeste une propriété, elle peut aussi manifester l'autre, tandis que dans le second cas, une « chose » ne peut pas manifester simultanément les deux propriétés. Inversement, une « chose » ou un « objet » peut être défini comme ce *foyer* repoussant les propriétés incompatibles.<sup>8</sup>

Bien que Brandom situe à tort cette distinction au niveau de *La certitude sensible*<sup>9</sup>, il est effectivement possible de la retrouver dans le chapitre suivant, *La perception* :

« Savoir, que si les nombreuses propriétés déterminées étaient tout à fait indifférentes [*gleichgültig*], et ne se référaient absolument qu'à elles-mêmes, elles ne seraient pas des propriétés *déterminées*. Elles ne le sont, en effet, que dans la mesure où elles se *différencient* et se *réfèrent* à d'autres comme à leurs opposées. Mais, en raison de cette opposition, elles ne peuvent être ensemble dans l'unité simple de leur médium, laquelle leur est tout aussi essentielle que la négation. La différenciation de celle-ci, dans la

<sup>7</sup> Le rôle joué par la *différence indifférente* lors de son introduction dans le chapitre *La perception* de la *Phénoménologie de l'esprit* semble davantage référer à une attitude habituelle, mais paradoxale, caractérisant, selon Hegel, la pensée d'entendement et consistant à distinguer des déterminations ou propriétés pour ensuite les considérer isolément, comme si chacune d'elles pouvait être *déterminée* de manière autonome, indépendamment des relations par lesquelles elle se distingue des autres déterminations. Ainsi, traiter une *différence* comme étant *indifférente*, c'est considérer que cette différence ne contribue en rien au contenu déterminé d'une détermination ou d'une propriété particulière. (Cf. Hegel (1972), pp. 161-162, et Hegel (1991a), p. 206, où la différence qualitative est associée à la différence exclusive alors que la différence quantitative, prise pour elle-même, est associée à la différence indifférente, car elle ne contribue alors aucunement à déterminer le contenu d'une détermination. Qu'il y ait, par exemple, *une* ou *deux* pomme(s), n'ajoute rien au contenu de la détermination « pomme » qui doit être déjà présupposé). En ce sens, puisque selon Brandom et Hegel la détermination procède essentiellement par *exclusion*, il semble légitime d'identifier la différence entre deux déterminations ne s'excluant pas mutuellement à la *différence indifférente*.

<sup>8</sup> Cet aspect sera davantage développé dans la section couvrant l'*idéalisme objectif*.

<sup>9</sup> Cf. Brandom (2002b), p. 179.

mesure où elle n'est pas indifférente [*gleichgültige*], mais exclusive [*ausschließende*], négatrice de l'autre, tombe donc hors de ce médium simple [...] »<sup>10</sup>

Sans argumenter en sa faveur, Brandom attribue aussi à Hegel une hiérarchie entre ces deux types de différences : les différences indifférentes seraient dépendantes des différences exclusives. La raison évoquée : le concept d'une réalité *déterminée* sans différences exclusives serait incohérent.

Selon nous, un tel concept serait effectivement *incohérent*, car, pour reprendre les exemples précédemment utilisés, quelque chose pourrait alors *être* et *ne pas être* en même temps, être *mangeable* et *non mangeable* en même temps et sous le même rapport, ou encore être à la fois un *cercle* et un *carré*. Sans aucune relation d'exclusion mutuelle, la réalité serait un amas de déterminations ne manifestant aucune structure. Comme le démontrent ces exemples, le principe même de non-contradiction repose sur la possibilité formelle de l'exclusion réciproque : P exclut *non-P*. Conçue sans aucune relation d'exclusion mutuelle, la réalité ne pourrait même pas *exclure* de son concept la contradiction au sens traditionnel (et non au sens spécifiquement hégélien) du terme.<sup>11</sup> Le concept d'une réalité déterminée, mais composée uniquement de déterminations indifférentes les unes à l'égard des autres, est donc effectivement *incohérent*.

Mais ceci n'est pas encore suffisant pour justifier une hiérarchie entre les deux types de différences. La raison plus fondamentale concerne l'essence même de la détermination : pas de déterminations sans relations d'exclusion mutuelle. En effet, comme l'indique l'extrait précédemment cité de la *Phénoménologie de l'esprit*, selon Hegel, une détermination n'entretenant aucune relation d'exclusion serait en elle-même indéterminée : elle *ne serait pas d'une façon plutôt que d'une autre*. Ainsi, une réalité composée uniquement de différences indifférentes ne pourrait même pas être un amas incohérent de déterminations, car elle retomberait dans l'*indétermination pure*. En ce sens plus fondamental, le concept d'une réalité *déterminée*, mais composée uniquement de déterminations indifférentes les unes à l'égard des autres, est donc effectivement *incohérent*.

Et puisque les différences exclusives sont requises pour que les déterminations puissent à la base se différencier les unes des autres, c'est seulement à partir de cette

<sup>10</sup> Hegel (1991a), p. 105, et, pour l'allemand, Hegel (1999), bd. 2, p. 73.

<sup>11</sup> À propos du sens spécifiquement hégélien de la contradiction, voir la page 99 de ce mémoire.

différentiation par exclusion ou incompatibilité que peuvent ensuite s'établir des relations d'indifférence ou de compatibilité entre ces mêmes déterminations. Même la différence indifférente, pour être différente de la différence exclusive et être ainsi déterminée comme indifférente, présuppose la relation d'exclusion. Si notre raisonnement est juste, alors Brandom a raison d'attribuer à Hegel et d'endosser un engagement affirmant la dépendance des relations d'indifférence sur les relations d'exclusion.

Une conséquence intéressante de cette approche interprétative est qu'elle offre de bons arguments en faveur d'un renforcement hégélien du principe de non-contradiction contre la thèse répandue voulant qu'il l'ait simplement rejeté. En attribuant à Hegel la thèse de Spinoza, selon laquelle « l'assise fondamentale de toute détermination est la négation (*omnis determinatio est negatio* [...]) »<sup>12</sup>, et en associant cette négation à une relation d'exclusion, Hegel est interprété comme reconnaissant non seulement l'exclusion *formelle* telle que le principe de non-contradiction la codifie (P exclut nécessairement *non-P*), mais aussi l'exclusion *matérielle* telle qu'illustrée par la « quadrature du cercle » : la détermination « cercle » exclut nécessairement – donc modalement – la détermination « carré ».

Sans entrer ici dans les détails de l'argumentation, car il faudrait pour cela se pencher sur de larges portions de *Making it Explicit*, Brandom attribue aussi à Hegel un engagement envers la priorité des exclusions matérielles sur les exclusions formelles ou, dans le vocabulaire de *Making it Explicit*, des incompatibilités matérielles sur les incompatibilités formelles. La raison principale : il est possible de rendre compte des incompatibilités formelles à partir des incompatibilités matérielles en soustrayant les déterminations *matérielles* pour ne conserver que la *forme* de l'incompatibilité, alors que l'inverse est impossible, car les incompatibilités matérielles sont plus contraignantes que les incompatibilités formelles.

En ce sens, il est alors possible d'interpréter le soi-disant rejet hégélien du principe de non-contradiction comme un rejet de sa *prétention* à rendre adéquatement compte du principe de détermination exprimé par la négation exclusive, laquelle est

---

<sup>12</sup> Hegel (1994), édition de 1830, *addition*, § 91, p. 525. Sur ce même principe, voir aussi Hegel (1972), p. 111.

davantage connue sous l'expression technique de « *négation déterminée* (*bestimmte Negation*). »

Cette association, entre la *négation déterminée* de Hegel et le concept d'*incompatibilité matérielle* de Brandom, à laquelle conduit l'interprétation brandomienne de l'essence de la détermination se laisse aisément comprendre même si elle est controversée.<sup>13</sup> Pour mieux la saisir, faisons appel à un exemple offert par Hegel : « le blanc n'est que par opposition au noir »<sup>14</sup>. « Blanc » n'est *pas* « noir » et une chose ne peut être « blanche » et « noire » au même moment sous le même rapport : « blanc » et « noir » sont donc deux déterminations en relation d'incompatibilité matérielle.<sup>15</sup> Cette relation d'incompatibilité ou de négation réciproque ne peut toutefois être comprise à l'aide de la négation traditionnelle – cette négation nommée par Hegel « *négation abstraite* (*abstracte Negation*) »<sup>16</sup> et dont le résultat est le non-être sans reste de ce qui est nié. Pour comprendre cette relation d'incompatibilité à partir de la négation, un nouveau concept de négation est alors requis : une négation qui détermine à la fois ce qui est nié et son résultat. Autrement dit, en niant le « noir », le « blanc »

<sup>13</sup> Voir à ce sujet Westphal (2003), p. 152, note 15. Ce dernier réserve la *négation déterminée* à la réfutation productive d'une théorie philosophique, où la théorie ainsi *niée* ne cesse pas seulement d'être valide, mais sert, grâce à l'identification de ces contradictions internes, à l'élaboration d'une théorie plus complète au sein de laquelle la théorie niée trouve sa « vraie » place. Cette interprétation – supportée textuellement en Hegel (1991a), pp. 84-85 – du rôle de la négation déterminée dans le parcours de la « conscience naturelle » décrit par la *Phénoménologie de l'esprit*, nous semble tout à fait légitime, mais ne cerner qu'un cas spécifique du principe générique de détermination. Si elle permet de bien comprendre l'enchaînement des paradigmes théoriques sous l'action négative de la conscience qui *détermine* une nouvelle théorie en en *niant* une autre, cette interprétation semble toutefois laisser dans l'ombre son rôle dans la succession logique des catégories y étant impliquées – une succession « qui [...] se passe pour ainsi dire dans son dos (*Ibidem*, p. 90) » et est déterminée uniquement par des relations conceptuelles. Reprise pour elle-même dans la *Science de la logique*, cette succession développant les catégories *déterminées* les unes à partir des autres est aussi guidée par la relation conceptuelle fondamentale exprimée par la négation déterminée (cf. Hegel (1976), pp. 25-26). Cette reprise hégélienne de la négation déterminée comme vecteur de détermination au niveau des catégories logiques nous semble justifier l'usage plus concret qu'en fait Brandom. Voir d'ailleurs Hegel (1981), pp. 119-120, où Hegel utilise la négation déterminée en ce sens.

<sup>14</sup> Hegel (1991a), p. 109.

<sup>15</sup> Nous laissons délibérément de côté la différence entre l'incompatibilité présupposant un fondement commun, par exemple celui de *couleur* entre *blanc* et *noir*, et l'« incompatibilité » redevable à une absence de relation entre les déterminations, comme l'illustre l'« incompatibilité » entre *esprit* et *rouge*. Ce dernier type d'« incompatibilité » peut être dérivé du premier et relève davantage de l'articulation subjective des relations objectives d'incompatibilités au sein des jugements. Plus précisément, ce type de *non-relation* est rendu explicite, selon Hegel, par le *jugement (négativement-)infini*, aussi nommé *jugement insensé* (cf. Hegel (1981), p. 123), alors que le premier type d'incompatibilité est rendu explicite d'abord par le *jugement négatif* (cf. *Ibidem*, pp. 116-122) et, de manière encore plus explicite, par le *jugement disjonctif* (cf. *Ibidem*, pp. 138-143).

<sup>16</sup> À propos de cet usage, voir, par exemple, Hegel (1991a), p. 154.

commence à se déterminer par *opposition* au « noir », et réciproquement, le « noir » commence à se déterminer par *opposition* au « blanc ». La négation déterminée est ainsi un vecteur de détermination fonctionnant par *codétermination*. Et pour cette raison, *une détermination ne vient jamais seule*.

Selon Brandom et Hegel, l'essence de la détermination réside donc dans des relations d'incompatibilité matérielle : être déterminé, c'est être un nœud dans un tissu de relations d'incompatibilité matérielle.

3<sup>e</sup> engagement : « Material *incompatibility* relations induce modally robust material *consequence* relations. »<sup>17</sup>

En concevant la détermination à partir de relations d'incompatibilité matérielle, il s'ensuit immédiatement que la réalité, par le fait même qu'elle soit *déterminée*, est en elle-même *structurée*. Et cette structure immanente, comme l'affirme Brandom, est essentiellement composée de relations d'incompatibilité matérielle nécessaires à la détermination de la réalité et des relations de conséquences qu'elles induisent. Énoncé de manière formelle, lorsqu'une détermination (P) est incompatible avec tout ce qui est aussi incompatible avec une autre détermination (Q), elle induit une relation de conséquence (ou d'implication) nécessaire :  $P \rightarrow Q$ .

Comme l'illustre, une fois rectifié<sup>18</sup>, l'exemple de Brandom, la détermination « carré », étant incompatible avec tout ce qui est aussi incompatible avec la détermination « polygone », implique nécessairement la détermination « polygone ». Mais l'inverse n'est pas vrai, car « être un polygone » n'est pas incompatible avec « être un triangle », alors qu'« être un carré » est incompatible avec « être un triangle ». Cette relation *asymétrique* implique que « polygone » n'est pas *absolument* identique à

<sup>17</sup> Brandom (2002b), p. 181.

<sup>18</sup> Une erreur s'est glissée dans l'exemple de Brandom : « For instance, having the property **square** entails having the property **polygonal**, because and in the sense that everything materially incompatible with **square** (for instance, **circular**) is incompatible with **polygonal** (*Ibidem*, p. 180). » Brandom a ici évidemment inversé l'ordre logique, car comme le démontre concrètement notre exemple, « carré » est incompatible avec « triangle », alors que « triangle » n'est pas incompatible avec « polygone ». D'ailleurs, la phrase précédente affirme que l'ordre logique est effectivement l'ordre inverse : The proposition or property *p* [**square**] entails *q* [**polygonal**] just in case everything incompatible with (ruled out or excluded by) *q* [**polygonal** and not **square**] is incompatible with (ruled out or excluded by) *p* [**square** and not **polygonal**] (*Idem*). »

« carré », puisque « carré » est davantage déterminé que « polygone », entre autres par l'incompatibilité matérielle supplémentaire entre « triangle » et « carré » que ne reprend pas la simple détermination « polygone ». Mais cette non-identité n'est pas non plus une non-identité *absolue*, car un « carré » est *essentiellement* un « polygone » au sens où il est impossible à un « carré » de ne pas être un « polygone ». Cette impossibilité démontre que les relations d'incompatibilité matérielle peuvent effectivement induire des relations de conséquences matérielles modalement robustes.

Contrairement aux deux premiers engagements, selon Brandom, Hegel n'endosse pas explicitement ce troisième. Il lui est donc attribué parce qu'il découle logiquement des deux premiers. C'est donc une attribution *de re* d'un engagement que Hegel devrait endosser du moment où il endosse les deux premiers engagements.

Cette attribution conduit Brandom à associer le concept hégélien de « médiation (*Vermittlung*) » à celui de relation de conséquence matérielle modalement robuste et à le comprendre en fonction de la *négation déterminée*. Ces association et relation de dépendance sont défendables sur un terrain hégélien, à condition cependant de ne pas simplement réduire le concept de médiation à celui de relation de conséquence matérielle modalement robuste, car le concept de médiation a, chez Hegel, un champ d'application beaucoup plus vaste. En effet, selon lui, la relation qu'instaure la *négation déterminée* en distinguant deux déterminations est déjà une relation dans laquelle ces deux déterminations sont *médiatisées* l'une par l'autre.<sup>19</sup> Par exemple, pour être *immédiatement* « rouge », une chose *ne* doit *ni* être « verte », *ni* « jaune », *ni* « bleu », etc. Ces négations déterminées implicites dans la détermination (ou plus précisément, dans la propriété) « rouge » indiquent que cette propriété est déjà implicitement *médiatisée* par le « vert », le « jaune », le « bleu », etc. C'est-à-dire qu'elle est une propriété *déterminée* uniquement parce qu'elle est *médiatisée* selon des relations d'incompatibilité matérielle. La négation déterminée peut ainsi être considérée comme l'espèce *première* de médiation, parce qu'elle explicite les médiations implicitement

<sup>19</sup> Identité qu'affirme ce passage, parmi d'autres, de la *Science de la logique* : « leur détermination-réciproque ou médiation (Hegel (1981), p. 115) » et qui est sous-entendue par ce passage de la *Logique* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* : « la médiation est un acte consistant à commencer et à avoir progressé jusqu'à un deuxième terme, de telle sorte que ce deuxième terme n'est que dans la mesure où l'on est parvenu à lui à partir d'un terme autre par rapport à lui (Hegel (1994), édition de 1830, *remarque*, § 12, pp. 177-178). »

contenues dans les déterminations selon l'axe des incompatibilités matérielles et, ce faisant, elle rend aussi possible l'explicitation des médiations selon l'axe des conséquences matérielles. En réservant toutefois le terme *médiation* aux conséquences matérielles ainsi engendrées, Brandom a raison d'affirmer que la médiation est enracinée dans la négation déterminée.

Et en articulant de la sorte la *médiation* en fonction de la *négation déterminée*, nous obtenons, selon Brandom, la signification hégélienne du terme *conceptuel* :

4<sup>e</sup> engagement : « To be *conceptually* articulated is just to stand in material relations of incompatibility and (so) consequence (inference). »<sup>20</sup>

Par cette identité posée entre être conceptuellement articulé et se trouver dans des relations d'incompatibilité et de conséquence, Brandom attribue à Hegel un engagement affirmant l'identité entre *être déterminé* et être *conceptuellement* articulé. Ce qui revient en fait à affirmer que *tout ce qui est déterminé est conceptuellement déterminé*.

Avec ce dernier engagement, nous avons fait le tour de ceux qui, selon nous, articulent la thèse du *réalisme conceptuel*. En effet, si la réalité est nécessairement *déterminée* (1<sup>er</sup> engagement) et que toute détermination nécessite des *relations d'incompatibilité matérielle* (2<sup>e</sup> engagement) induisant des *relations de conséquences matérielles modalement robustes* (3<sup>e</sup> engagement) et qu'*être conceptuellement articulé* consiste précisément à être situé dans des relations matérielles d'incompatibilité et de conséquences (4<sup>e</sup> engagement), alors la réalité est nécessairement articulée conceptuellement. De manière concise, le *réalisme conceptuel* affirme donc que la réalité est nécessairement *déterminée*, et comme tout ce qui est déterminé, qu'elle l'est selon des *relations conceptuelles*.

Cette conclusion repose toutefois sur la légitimité d'une telle conception de la conceptualité, autant selon sa propre vérité, c'est-à-dire selon la dimension interprétative *de re*, qu'en fonction de son attribution *de dicto* à Hegel.

---

<sup>20</sup> Brandom (2002b), p. 181.



Concernant d'abord la dimension *de re*, en associant ici les *relations* de conséquence objective et les *inférences* subjectives, Brandom attribue à Hegel la base de sa propre théorie sémantique qu'il défend longuement et brillamment dans *Making it Explicit* puis dans *Articulating Reasons*. Il endosse ainsi pleinement cette conception (encore partielle) de la conceptualité pour laquelle un contenu conceptuel déterminé *est* essentiellement un rôle – ou un nœud – inférentiel dans un système inférentiellement articulé selon des relations d'incompatibilité et de conséquence.<sup>21</sup> Définie de la sorte, la conceptualité n'est pas considérée comme une forme extérieure à la réalité et apposée sur celle-ci extérieurement par la pensée humaine, mais comme ce qui structure intérieurement tout ce qui est déterminé. Pour évaluer la vérité intrinsèque de cette conception de la conceptualité, il faudrait montrer comment elle répond adéquatement aux principales insuffisances décelées dans les autres conceptions de la conceptualité – ce Hegel fait par le biais de son *histoire conceptuelle* – et y dédier un mémoire complet. Pour cette raison, nous prendrons pour acquis qu'il est légitime d'associer, comme le fait Brandom sur une base *de re*, l'articulation conceptuelle aux relations d'incompatibilité et de conséquence.

Concernant maintenant l'aspect *de dicto* de cette attribution, est-il possible de défendre cette conception inférentielle (encore partielle) de la conceptualité en territoire hégélien? Oui, serait la réponse courte. Quant à sa justification, que nous n'élaborerons pas en détail, elle pourrait principalement suivre deux voies :

1) En se basant d'abord sur la *Science de la logique*, il serait possible de défendre cette conception inférentielle de la conceptualité en exposant le développement nécessaire, selon Hegel, du *concept en jugement* et subséquemment en *syllogisme*. Ce développement est l'un des passages les plus ardues de la pensée de Hegel et exigerait en

---

<sup>21</sup> À condition de laisser de côté, au niveau du *réalisme conceptuel*, la distinction faite par Brandom entre deux directions inférentielles nécessaires (*commitment-preserving* et *entitlement-preserving*) à l'articulation (subjective) des contenus conceptuels. L'incompatibilité matérielle engendre de toute façon à la fois ces deux types de relations (objectives). Pour reprendre notre exemple, le contenu conceptuel nommé « carré » implique nécessairement celui nommé « polygone », tandis que le « polygone » ne fait que rendre possible le « carré ». Selon la perspective subjective, le concept « carré » engage nécessairement celui qui l'emploie envers le concept « polygone », tandis que le concept « polygone » ne fait que permettre ou autoriser l'application du concept « carré », car il autorise aussi l'application de concepts incompatibles avec le « carré », comme par exemple le concept de « triangle ». La première relation illustre la direction inférentielle « préservant les engagements (*commitment-preserving*) » et la seconde, la direction inférentielle « préservant les autorisations (*entitlement-preserving*) ». Cf. Brandom (1998), p. 168.

conséquence un commentaire long et minutieux pour en comprendre tous les détails. Mais à lui seul, le mouvement général implique un renversement de l'ordre selon lequel la détermination conceptuelle est habituellement conçue.<sup>22</sup> Au lieu de partir avec des concepts déterminés pour ensuite voir comment ils peuvent être reliés (extérieurement) par des jugements, puis comment ces mêmes jugements peuvent être reliés (extérieurement) de manière inférentielle (dans des syllogismes), laissant ainsi inexpliquée l'origine de la détermination des concepts guidant normativement ces concaténations successives, Hegel tente de démontrer que la détermination des concepts provient à l'inverse des rôles qu'ils peuvent jouer au sein des jugements et des raisonnements. Conséquemment, au lieu de rechercher l'origine de la détermination des concepts dans la correspondance entre ces derniers et quelque chose de non-conceptuel, associant de la sorte implicitement le concept à une *forme* recevant son *contenu* déterminé de l'extérieur, elle est plutôt recherchée du côté des rôles inférentiels joués par ces concepts au sein d'un « espace de raison » inférentiellement articulé.<sup>23</sup> Selon cette perspective inférentielle, un *contenu conceptuel* est ainsi *déterminé* en fonction des relations inférentielles qu'il entretient avec d'autres contenus conceptuels et non en fonction de quelque chose d'étranger à la conceptualité.

Dans le vocabulaire de la *Science de la logique*, le « concept du concept »<sup>24</sup> est une pure *tension* ou *médiation* entre trois déterminations : universalité, particularité et singularité. Tous les concepts déterminés sont ainsi à la fois *universel*, *particulier* et *singulier*. Comme nous l'avons exposé, un « carré » (singulier) est nécessairement un « polygone » (universel) et il *détermine* cet universel et *se détermine* en s'opposant au « triangle » (particulier) – lui aussi *se déterminant* par cette opposition. Pris isolément ou immédiatement, le « carré » est un concept *singulier*, mais comme le concept *singulier* est un rôle inférentiel, il *déborde* – pour ainsi dire – cette singularité et *se détermine* comme un *particulier* opposé au « triangle » dans l'*universel* « polygone ». Ainsi le concept *singulier* « carré » est aussi *universel* (polygone) et *particulier* (par

<sup>22</sup> Ce que soutient également Brandom (1998), p. 92.

<sup>23</sup> Nous empruntons évidemment cette expression à Sellars. Selon la terminologie de Brandom, cette conception de la conceptualité classe Hegel parmi les représentants de l'« *inférentialisme* (*inferentialism*) », pour lesquels le concept clé est, comme le nom l'indique, l'*inférence*, par opposition aux représentants du « *représentationalisme* (*representationalism*) », pour lesquels le concept clé est plutôt la *représentation*. Cf. *Ibidem*, pp. 92-94.

<sup>24</sup> Hegel (1981), p. 43.

opposition au « triangle »). Chacun des trois pôles conceptuels (« carré »-« triangle »-« polygone »), selon Hegel, reproduit en lui-même la même structure ternaire (« singularité »-« particularité »-« universalité »). Un concept déterminé est ainsi un nœud situé au carrefour des tensions articulées inférentiellement selon ces trois axes : relation d'*incompatibilité* entre *particuliers* (« carré »/« triangle »), relation d'*implication* ou de conséquence du *particulier* à l'*universel* (« carré »→ « polygone »), et relation d'*« autorisation (entitlement) »* ou de possibilité de l'*universel* au *particulier* (« polygone » autorise « triangle » ou « carré »).<sup>25</sup>

Une fois la conceptualité saisie comme quelque chose de *consistant* et non comme une simple *forme* subjective, rien n'empêche que tout système de relations inférentielles déterminant des rôles inférentiels particuliers soit considéré comme *conceptuellement* articulé. Et comme tout ce qui est déterminé est nécessairement situé au sein d'un tel système s'articulant en fonction de relations d'incompatibilité et de conséquence (selon le 2<sup>e</sup> et le 3<sup>e</sup> engagement), il est effectivement possible d'affirmer sur un terrain hégélien que tout ce qui est déterminé est articulé conceptuellement (4<sup>e</sup> engagement).

2) Il serait aussi possible de défendre cette attribution en attirant l'attention sur l'introduction de l'« infini » ou de l'« infinité » à la fin de la section *Conscience*, dans le chapitre *Force et entendement* de la *Phénoménologie de l'esprit*. Après avoir essayé de comprendre les relations constitutives des différentes déterminations de la réalité en termes de *forces*, puis de *lois*, Hegel propose de saisir ces relations à partir du modèle holistique de l'*infinité*.<sup>26</sup> Or, l'infinité, dont « [l']exposition [...] ressortit à la science [*Wissenschaft*] »<sup>27</sup>, c'est-à-dire à la *Science de la logique*, est identifié, par Hegel, au *concept* absolu :

---

<sup>25</sup> Ainsi, contrairement à ce que soutient Brandom ((2002a), p. 56), le « concept du concept » ou le *Concept*, n'est pas l'ensemble des concepts déterminés (qu'il identifie de surcroît aux concepts *empiriques*, comme si les concepts *logiques* n'étaient pas pour Hegel *déterminés*), mais le principe universel de la détermination. Pour employer une expression kantienne en enlevant ses limitations subjectives, pour Hegel, le « concept du concept » est ainsi la condition *transcendante* de la détermination. À propos de cette interprétation du *Concept*, voir Macdonald (2004) et la note 117 de la première partie de ce mémoire.

<sup>26</sup> Il serait aussi possible de se référer à la *Science de la logique* où le concept de *substance*, sur lequel se clôt la logique objective, joue un rôle holistique analogue à celui de l'*infinité* dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>27</sup> Hegel (1991a), p. 140.

« C'est cette infinité simple, ou le concept absolu, qu'il faut appeler l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel présent en tous lieux, qui n'est interrompu ni troublé par aucune différence, qui est lui-même au contraire toutes les différences, en même temps que leur abolition, qui bat donc en lui-même, sans se mouvoir, de ses propres pulsations, tressaille en soi-même, sans être frappé d'inquiétude. »<sup>28</sup>

Malgré l'aspect hautement métaphorique de cet extrait, cette association du « concept absolu » à « infinité simple » indique, comme le confirme le reste de la citation, que le concept, en tant qu'absolu, selon Hegel, n'a pas d'*Autre* : il est « présent en tous lieux ». Tout comme un « infini » excluant quelque chose de « fini » serait en fait lui-même « fini », car il serait *limité* extérieurement par un autre, le concept considéré sous la catégorie d'*infini* ne doit pas, selon Hegel, avoir un *autre* lui faisant face. Pour ne pas avoir cet *autre* (le fini ou la réalité) hors de lui et pour être de la sorte véritablement *infini*, le concept *infini* doit donc l'inclure en lui-même et être ainsi, selon une tournure hégélienne, « chez [lui] dans son être-autre »<sup>29</sup>. Autrement dit, si le concept doit être considéré comme véritablement infini, il faut alors concevoir qu'il ne s'oppose qu'à lui-même, ce qui équivaut à le concevoir comme une totalité ne se *limitant* ou ne se *différenciant* qu'intérieurement. Hegel associe d'ailleurs ce concept holistique de « différence intérieure » au « concept absolu de la différence »<sup>30</sup> et à l'infinité : « la différence en tant que *différence intérieure*, différence *en soi-même*, ou encore [...] *en tant qu'infinité*. »<sup>31</sup>

Si selon Hegel, le concept, en étant infini, « n'est interrompu ni troublé par aucune différence, [mais] [...] est lui-même au contraire toutes les différences », alors la réalité – où ce que l'on identifie couramment comme l'*autre* auquel se réfèrent les concepts – ne doit pas être traitée comme quelque chose de non-conceptuel faisant face à la conceptualité, mais comme quelque chose de conceptuellement différencié à l'intérieur du concept *infini*. Or, interpréter la conceptualité en termes de relations d'incompatibilité et de conséquence, comme le propose Brandom, permet justement de comprendre qu'en s'*opposant* au concept ou à la conceptualité, l'*autre* du concept se détermine *conceptuellement* et tombe ainsi à l'intérieur du concept plutôt qu'à

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>31</sup> *Idem*.

l'extérieur. L'*opposition* ou, pour être plus précis, la *contradiction* entre le conceptuel et le (soi-disant) *non-conceptuel* est, selon cette interprétation, une relation d'incompatibilité matérielle articulant deux contenus *conceptuels*. Dans cette perspective, l'*autre* du concept (*particulier*) est encore un concept (*particulier*) : la *différence* tombe ainsi à l'*intérieur* du concept (*universel* ou *infini*).

Pour faire intervenir un autre concept clé de la pensée hégélienne, il serait alors possible de soutenir que la contradiction entre le conceptuel et le non-conceptuel se trouve ainsi *sursumée* [*aufgehoben*]<sup>32</sup> dans le *concept infini*. Autrement dit, la *différence exclusive* qui distingue le « conceptuel » du « non-conceptuel » en les opposant, sous la forme particulière de la contradiction, est une relation entre deux contenus conceptuels *particuliers* résultant de la scission d'une unité ou d'une identité (*universelle* ou *infinie*) pour laquelle cette *différence* de contenu est, en un sens, *indifférente*. En un sens, car il faudrait ajouter que cette différence entre les deux contenus contradictoires est aussi constitutive de la détermination du contenu conceptuel de l'unité supérieure (ici du *concept infini* ou *universel*).

En considérant cette exposition expéditive de l'association hégélienne entre l'*infinité* et le *concept absolu*, il est donc défendable, en terrain hégélien, de poser une identité entre l'articulation conceptuelle et les relations nécessaires pour qu'il y ait une réalité *déterminée*. Hegel écrit d'ailleurs à la fin de la section *Conscience* que « [l']infinité [...] a certes déjà été l'âme de tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici [...] »<sup>33</sup> Or, ce que « nous avons rencontré jusqu'ici », c'est précisément diverses tentatives d'appréhender les déterminations de la réalité et les relations présupposées par ces dernières. Par cette assertion, Hegel conclut donc la section *Conscience* en affirmant qu'il faut concevoir ces relations et déterminations à partir du concept holistique d'*infinité* ou du *concept absolu*. Ce qui équivaut à soutenir que ces relations et les déterminations qu'elles engendrent sont des relations et des déterminations *conceptuelles* (4<sup>e</sup> engagement).

---

<sup>32</sup> Nous adoptons ici la convention proposée par Gauthier (cf. Gauthier (1967), p. 162, note 5), en traduisant « *Aufhebung* » par « sursumption », « *aufheben* » par « sursumer » et « *aufgehoben* » par « sursumé », car ces néologismes, en ayant été fabriqués en opposition à *subsumption*, *subsumer* et *subsumé*, ont l'avantage de rendre visible le caractère logique de ces concepts hégéliens tout en indiquant, à l'inverse de la subsumption, « le procès de la totalisation de la partie (*Idem*). »

<sup>33</sup> Hegel (1991a), p. 139.

Jusqu'ici, sous la thèse du *réalisme conceptuel*, nous avons argumenté en faveur de l'interprétation brandomienne identifiant détermination et détermination conceptuelle en rapprochant principalement les engagements que Brandom attribue à Hegel de la section *Conscience* de la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon cette interprétation, la section *Conscience* justifie un *réalisme conceptuel* et se conclut ainsi sur une conception holistique de la réalité où cette dernière se différencie intérieurement selon des relations conceptuelles. En associant cette conception holistique de la réalité à un holisme conceptuel, les relations conceptuelles rendant possible la détermination des différents contenus conceptuels sont considérées comme quelque chose de *réel* et d'*objectif* au lieu d'être considérées comme quelque chose d'*abstrait* et simplement *subjectif*, d'où le nom donné par Brandom à la thèse : *réalisme conceptuel*.

À lui seul, ce nom peut toutefois résonner étrangement chez un auteur revendiquant une position *idéaliste*.<sup>34</sup> Mais avant de condamner et de reléguer aux oubliettes le contenu de la thèse à cause de son nom, il faut se rappeler que Hegel ne défend pas un *idéisme subjectif*, qu'il appelle aussi « idéalisme psychologique »<sup>35</sup>, au sein duquel le concept n'accède pas à la réalité véritable, comme c'est le cas chez Kant avec l'intervention de la « chose en soi » résistant, pour des raisons *principielles*, au sujet et à ses concepts, mais qu'il défend plutôt un *idéisme absolu* ou, pourrions-nous dire, un *idéisme infini* pour lequel « le concept est fondement et source de toute détermination finie et diversité »<sup>36</sup>.

Comme le fait remarquer Hegel dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit*, en présupposant que la réalité est quelque chose de non conceptuel que nous saisissons à travers des concepts subjectifs, les concepts sont implicitement modelés sur

---

<sup>34</sup> C'est probablement une des raisons motivant le rejet radical de l'interprétation de Brandom par Rockmore. Dans ses deux textes (Rockmore (2002) et (2005)), ce dernier accuse Brandom de « réalisme métaphysique », une expression référant à une tentative de décrire la réalité telle qu'elle est en elle-même, indépendamment de l'activité cognitive du sujet impliqué dans cette description, pour en déduire ensuite, à l'aide des mêmes concepts, cette même activité subjective. Toutefois, comme nous le verrons dans la prochaine section, l'*idéisme objectif* rejette précisément ce « réalisme objectif » – pour employer l'expression de Brandom – en stipulant que le « *réalisme conceptuel* » n'est pas viable de manière autonome, parce qu'il présuppose justement cette activité subjective. Pour un souci similaire, basé sur une tension traversant l'œuvre de Brandom entre un *phénoménalisme normatif* et un *réalisme*, voir Loeffler (2005) et aussi Habermas (2000), p. 340, où ce dernier accuse Brandom de « metaphysical conceptual realism », ainsi que la réponse de Brandom (2000c). Pour une interprétation visant à résoudre cette tension, voir principalement la note 72 de la première partie de ce mémoire.

<sup>35</sup> Hegel (1981), p. 52.

<sup>36</sup> *Idem*.

l'*outil* fabriqué et appliqué à une matière inerte ou sur le *médium* filtrant quelque chose d'étranger. Ayant pour présupposition ce dualisme entre les concepts subjectifs que nous – animaux ayant la capacité de raisonner – pouvons former et leur *Autre* – la réalité objective « non conceptuelle » que nous tentons de saisir –, l'idéalisme subjectif vient inévitablement avec la possibilité que nos concepts subjectifs, en transformant cette *matière Autre* pour lui donner la *forme* du concept, déforment systématiquement ce qu'ils tentent de saisir. En ce sens, un idéalisme subjectif conséquent mène nécessairement au scepticisme transcendantal de la « chose en soi ».

Tandis qu'à l'opposé, si notre conception de la conceptualité et de la réalité ne présuppose pas d'emblée un tel dualisme insurmontable, le « problème » sceptique de la « chose en soi » n'est peut-être pas *résolu* ou *surmonté*, mais il est certainement *dissous*. En effet, si, à l'instar de Hegel, notre conception (*infinie*) de la conceptualité permet que la réalité objective ne soit pas étrangère à la conceptualité, alors la conceptualisation subjective ne transforme pas cette réalité d'un état non conceptuel – qu'il faut alors appréhender de manière absolument immédiate – à un état conceptualisé.<sup>37</sup> Ainsi, cette conception de la conceptualité élimine le risque d'une déformation systématique lors de la conceptualisation subjective, car ce processus subjectif ne fait alors qu'explicitier des relations objectives déjà conceptuelles. Grâce à cette conception de la conceptualité, au sein de laquelle le *concept infini* n'est limité par rien d'*Autre* – pour paraphraser une expression de McDowell<sup>38</sup> –, parvenir à une explicitation subjective saisissant les *vraies* relations conceptuelles structurant objectivement la réalité n'est donc pas une possibilité exclue d'entrée de jeu.

Toutefois, si la position philosophique de Hegel à l'égard de la réalité et de la conceptualité n'aboutit pas à un idéalisme de type subjectif, sa position demeure idéaliste : selon lui, notre capacité subjective à juger, à raisonner (ou à inférer) et donc, à former des concepts ayant des contenus inférentiellement articulés, est – en un sens qu'il

<sup>37</sup> C'est évidemment sans parler ici du problème de l'application des concepts sur quelque chose saisi de manière absolument immédiate. Pour reprendre une formulation de Kant, si « des intuitions sans concepts sont aveugles (Kant (1980), p. 118) », alors comment peuvent-elles guider l'application d'un concept? Comment le « savoir » immédiat de l'intuition, s'il est aveugle, fait-il pour contraindre normativement l'application d'un concept en interdisant et en autorisant l'application de certains concepts?

<sup>38</sup> Nous référons ici au titre de la *Lecture II* de McDowell composant *Mind and World* : « The Unboundedness of the Conceptual (McDowell (1996), p. 24). »

faudra préciser – *constitutive* des relations conceptuelles objectives qu'elle permet d'expliciter.

Pour cette raison, selon Brandom et Hegel, la thèse sur le *réalisme conceptuel* n'est pas autonome. Selon eux, puisque cette thèse présuppose la capacité subjective à expliciter les relations objectives structurant la réalité, la tentative de dériver à partir de ces mêmes relations objectives le processus normatif par lequel la conscience parvient à se les expliciter n'est donc pas légitime. En statuant ainsi qu'il est impossible de saisir ces relations objectives antérieurement et indépendamment du processus subjectif participant à la *constitution* de ces dernières, l'*idéisme objectif* – nom de la deuxième thèse générale articulant, selon Brandom, l'*idéisme absolu* de Hegel – vient compléter le *réalisme conceptuel* en excluant (parce que matériellement incompatible) la possibilité d'un « réalisme objectif »<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Voir à ce propos Brandom (2005), p. 431.



## II. Idéalisme objectif

Sur le plan interprétatif, la thèse nommée *idéalisme objectif* par Brandom vise à éclairer la transition, souvent perçue comme l'une des plus problématiques de la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>40</sup>, entre les sections *Conscience* et *Conscience de soi*<sup>41</sup>.

Parallèlement sur le plan philosophique, cette thèse défend une articulation *idéaliste* entre les versants objectif et subjectif de la conceptualité.

Et, en ce qui concerne l'hypothèse autour de laquelle s'organise ce mémoire, un engagement inférentiel articulant cette thèse idéaliste mérite particulièrement notre attention. Effectivement, selon l'interprétation de Brandom, en faisant dépendre les relations inférentielles objectives (du *réalisme conceptuel*) d'un processus normatif par lequel la conscience parvient à les saisir, Hegel conclut qu'il est *nécessaire* de référer à *l'histoire rationnelle* d'un contenu conceptuel *empirique* pour *comprendre* et *justifier* sa *détermination*.

Pour présenter cette première thèse idéaliste et ainsi justifier une liaison entre *l'histoire rationnelle* et la *détermination des concepts empiriques*, nous commencerons par examiner les difficultés interprétatives que peut présenter la transition entre les sections *Conscience* et *Conscience de soi*, pour ensuite déterminer en quel sens le processus subjectif d'explicitation joue un rôle *constitutif* à l'égard des relations inférentielles objectives, et enfin, nous verrons pourquoi une liaison entre *l'histoire rationnelle* et la *détermination des concepts empiriques* découle nécessairement de ce rôle *constitutif*. Partant de cette conclusion brandomienne, nous verrons aussi pourquoi il est selon nous nécessaire d'étendre cette liaison entre *l'histoire rationnelle* et la *détermination des concepts empiriques* pour prendre en compte *l'histoire conceptuelle* et la *détermination des concepts quasi-transcendants*.

---

<sup>40</sup> Voir, par exemple, Pippin (2000), où les transitions entre *Conscience* et *Conscience de soi*, et entre *Raison* et *Esprit*, sont identifiées comme les deux transitions les plus problématiques de l'ouvrage.

<sup>41</sup> Cf. Brandom (2002a), p. 48-49.

### 1. De la Conscience à la Conscience de soi : une transition problématique

Selon l'interprétation de Brandom présentée jusqu'ici, Hegel développe, dans la section *Conscience* de la *Phénoménologie de l'esprit*, la thèse sur le *réalisme conceptuel* et conclut ainsi que la réalité doit être conçue à partir d'un modèle holiste dans lequel cette dernière se différencie intérieurement selon des relations conceptuelles. Mais la « conscience naturelle » – dont la *Phénoménologie de l'esprit* retrace le parcours – ne se *satisfait* pas de ce résultat et poursuit plus avant sa recherche du concept adéquat du savoir.<sup>42</sup> Selon l'organisation interne de l'ouvrage, cette poursuite signifie, d'une manière générale, que le *réalisme conceptuel* auquel aboutit la *Conscience* abrite encore de manière implicite un ou plusieurs conflits normatifs qui seront explicités et résolus dans les sections *Conscience de soi* et suivantes.

Contrairement aux transitions ayant lieu à l'intérieur de la section *Conscience*, l'« objet » examiné par la « conscience naturelle » change subitement lors de la transition menant à la section *Conscience de soi* : de l'examen des différentes conceptions de la réalité, la « conscience naturelle » menant cet examen se retourne sur elle-même pour examiner le rôle demeuré implicite de sa propre activité et des « circonstances »<sup>43</sup> nécessaires à cette activité. Et, pour justifier cette transition, Hegel a recours à une stratégie assez bouleversante pour le lecteur non averti.

En effet, comme Brandom le fait remarquer<sup>44</sup>, à la toute fin de la section *Conscience*, Hegel identifie un peu cavalièrement la structure holistique de la réalité qu'il nomme « infinité » à la structure de la *conscience* intentionnelle présumée par l'examen d'un « objet », quel qu'il soit :

« Dès lors que ce concept de l'infinité est objet pour elle [=la conscience], elle est donc conscience de la différence comme de quelque chose qui tout aussi bien est

<sup>42</sup> Concernant cet objectif assigné à la *Phénoménologie de l'esprit*, outre le chapitre final intitulé *Savoir absolu*, dans lequel *absolu* ne signifie pas total et achevé, mais inconditionné et adéquat, voir principalement Hegel (1991a), la page 83 de l'*Introduction*. À propos de la signification de l'*absolu* chez Hegel, voir l'article de Burbidge (1997), et à propos du concept de *satisfaction* dans la *Phénoménologie de l'esprit*, voir Pippin (1989).

<sup>43</sup> Hegel (1991a), p. 142.

<sup>44</sup> Cf. Brandom (2002b), section *V. A Bad Argument*, pp. 188-191.

*immédiatement* aboli; elle est *pour soi-même*, elle est *différentiation* du *non-différencié*, ou encore, *conscience de soi*. »<sup>45</sup>

En identifiant ainsi la structure de la *conscience de* la réalité à l'« infinité » caractérisant cette réalité, l'argument idéaliste justifiant la transition vers l'examen de la *conscience de soi* semble aller comme suit :

1. Puisque la réalité déterminée (A) est une structure holistique de relations nommée « infinité » ou « infini » (B);
2. Et que la conscience intentionnelle (C) est aussi « infinie » (B);
3. La *conscience de* la réalité est donc en fait une *conscience d'une* conscience intentionnelle (A=C), une conscience se prenant elle-même comme « objet » d'examen : une *conscience de soi*. Pour expliciter la réalité, il suffit donc d'explicitier la *conscience de soi*.

Or, comme le souligne justement Brandom, un tel syllogisme est un sophisme. Il a la forme, pour reprendre son expression, d'un « syllogisme schizophrénique [*schizophrenic syllogism*] »<sup>46</sup> du type :

1. Puisque *bleu* (A) est une couleur (B);
2. Et que *vert* (C) est une couleur (B);
3. *Bleu* est donc *vert* (A=C). Pour expliciter ce qu'est le *bleu*, il suffit donc d'explicitier ce qu'est le *vert*.

La conclusion de ce syllogisme est évidemment fausse. On ne peut conclure d'un tel syllogisme plus qu'une identité (A=C) basée sur une relation *analogique* du type : *bleu* est donc, selon une de ses propriétés, identique au *vert*. Et une telle identité, bien qu'elle explicite certaines relations constitutives des contenus conceptuels en jeu, ne permet pas d'explicitier ce qu'est le *bleu* uniquement à partir d'une analyse du *vert*. De la même manière, ce type de syllogisme ne peut justifier à lui seul que l'explicitation des relations articulant les déterminations de la *réalité* puisse se faire uniquement à partir d'une analyse de la *conscience de soi*.

Au mieux, le partage d'une même structure pourrait justifier un changement dans l'angle d'approche pour mieux la saisir. En ce sens, si la réalité et la conscience partagent la structure de l'« infinité », il serait alors possible d'envisager l'explicitation

<sup>45</sup> Hegel (1991a), p. 140.

<sup>46</sup> Brandom (2002b), p. 190.

de cette structure holistique soit à partir d'une description plus poussée de la réalité soit à partir d'une description de l'activité de la conscience. Mais un tel argument ne permettrait pas de justifier une position *idéaliste* dans laquelle la conscience, parce qu'elle joue un rôle *constitutif* par rapport à la réalité et à sa structure holistique, ne peut être expliquée uniquement en ayant recours à une description de cette réalité holistique. En effet, cet argument ne fournit pas de raisons donnant priorité à la conscience sur la réalité, comme dans un cadre *idéaliste*, ou à la réalité sur la conscience, comme dans un cadre *réaliste*. Bien plus, à l'encontre de la position idéaliste, comme le soutient d'ailleurs le sens commun, il semblerait de prime abord plus légitime de partir d'une description de la réalité pour ensuite rendre compte de l'activité cognitive de la conscience, car quelque puisse être le sens du rôle *constitutif* de la conscience *humaine*, il ne semble pas pouvoir signifier que la conscience humaine *crée* littéralement la réalité, alors que sans cette réalité, il ne semble pas pouvoir y avoir de conscience ni de conscience de soi *humaine*.

Pour faire sens de l'*identité* posée par Hegel entre la *conscience de* la structure de la réalité et la *conscience de soi*, et ainsi parvenir à faire sens de l'argument *idéaliste* visant à établir le rôle *constitutif* joué par la conscience de soi dans l'appréhension de la réalité, il faut donc essayer d'interpréter autrement la transition entre la *Conscience* et la *Conscience de soi*.

## 2. Du rôle *constitutif* de la conscience de soi dans toute conscience d'« objet »

Nous venons de montrer pourquoi le « *est* », dans l'affirmation hégélienne selon laquelle la *conscience de* la structure holistique de la réalité *est* une *conscience de soi*, ne doit pas signifier une identité totale entre la réalité et la conscience intentionnelle. Comment faut-il alors comprendre ce « *est* » et, avec lui, la transition entre les sections *Conscience* et *Conscience de soi*?

Comme Hegel le précise quelques lignes après l'identification subite de la *conscience de* l'infinité à la *conscience de soi*, ce n'est pas la *réalité* dont la conscience cherche à rendre compte qu'il identifie directement à une *conscience* pour ainsi former une conscience d'une conscience et donc une *conscience de soi*, mais c'est plutôt la

*conscience intentionnelle* qui découvre<sup>47</sup> que son interaction avec la réalité présuppose toujours une relation réflexive envers elle-même et qu'elle est donc en elle-même *conscience de soi* :

« La conscience d'un autre, d'un objet tout simplement qui me fait face, est certes elle-même nécessairement *conscience de soi*, état de réflexion en soi même, conscience de soi, dans son être-autre. »<sup>48</sup>

Dans un passage parallèle de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, Hegel est encore plus explicite :

« La vérité de la conscience est la *conscience de soi*, et celle-ci est le fondement de celle-là, de telle sorte que, dans l'existence, toute conscience d'un autre ob-jet est conscience de soi [...] »<sup>49</sup>

De toute évidence, selon ces deux citations, Hegel ne propose pas une position idéaliste dans laquelle l'*autre* de la conscience intentionnelle, l'« objet » déterminé au sein de la structure « infinie » de la réalité, disparaîtrait entièrement au profit d'une conscience de soi se pensant en toute autonomie, comme si la conscience de soi *constituait* le réel au sens où elle le *créerait*. Une telle position, en impliquant que rien ne pourrait exister s'il n'était le corrélat intentionnel d'une conscience *humaine*, serait tout simplement « crazy »<sup>50</sup>, selon le mot de Brandom. Du moins, pour interpréter Hegel de la sorte, il faudrait montrer que la dépendance dont il parle dans la transition de la *Conscience* à la *Conscience de soi* n'est pas une dépendance de la réalité envers l'activité intentionnelle de la conscience *humaine*, mais envers une conscience *divine* maintenant les choses dans leur existence. À ce stade, une telle position interprétative serait, selon nous, très difficile à maintenir.

Pour reprendre une distinction que Brandom attribue sur une base *de re* à Hegel, une telle position se méprendrait sur la dépendance de la réalité envers l'activité de la conscience intentionnelle en la comprenant comme une « *dépendance référentielle* (*reference dependence*) » au lieu de la comprendre comme une « *dépendance*

<sup>47</sup> Nous reviendrons subséquemment sur la manière dont la conscience fait cette découverte dans la partie intitulée « c) L'expérience : un processus cognitif normatif de révision des engagements normatifs », puis dans la sous-section portant le titre « 3. *Histoire(s), justification et compréhension* d'une articulation inférentielle déterminant des contenus conceptuels ».

<sup>48</sup> Hegel (1991a), p. 141.

<sup>49</sup> Hegel (1988), édition de 1830, § 424, p. 227.

<sup>50</sup> Brandom (2005), p. 430.

*sémantique (sense dependence)* »<sup>51</sup>, c'est-à-dire la comprenant comme une dépendance dans l'ordre de l'existence au lieu de la comprendre comme une dépendance dans l'« ordre de la compréhension (*order of understanding*). »<sup>52</sup>

Selon cette distinction, deux concepts sont en relation de *dépendance référentielle* si leur contenu conceptuel implique qu'un des concepts ne peut être attribué à quelque chose sans que l'autre le soit aussi. Par exemple, une *personne* ne peut être un *frère*, s'il n'est aussi un *fil*s et de *sexe masculin*. Par contre, deux contenus conceptuels sont en relation de dépendance *sémantique* s'il est impossible de comprendre un des concepts sans comprendre aussi l'autre. La *Logique* de Hegel est d'ailleurs composée de concepts constitués par de telles relations de dépendance : il est impossible, par exemple, de comprendre le concept de *cause* sans comprendre le concept d'*effet* et réciproquement. À un niveau plus déterminé, et donc plus concret, pour comprendre le concept de *frère*, il faut aussi comprendre le concept de *sœur* et réciproquement. Par contre, un *frère* n'est pas une *sœur*; ils sont même en relation d'incompatibilité matérielle. Ce dernier exemple démontre qu'une dépendance *sémantique* n'implique pas automatiquement une dépendance *référentielle*.<sup>53</sup>

La stratégie de Brandom consiste à essayer de comprendre la dépendance de la *conscience de la réalité* envers la *conscience de soi* comme une *dépendance sémantique*. L'*idéalisme objectif* résultant de la transition de la *Conscience* à la *Conscience de soi* serait ainsi, selon Brandom, une thèse soutenant qu'il est impossible de comprendre les relations déterminant objectivement les contenus conceptuels dont est consciente la

<sup>51</sup> Brandom (2002b), p. 195.

<sup>52</sup> L'équivalence est celle que Brandom lui-même propose en Testa (2003), p. 558 : « The great misunderstanding of idealism [...] is to mistake this *sense-dependence* for a *reference-dependence* – to mistake dependence in the order of *understanding* for dependence in the order of *existence*. »

<sup>53</sup> Brandom ((2002b), p. 200) attribue ce dernier point à Hegel en faisant allusion à la confusion dont est victime la « conscience naturelle » dans le « monde à l'envers (Hegel (1991a), p. 135) ». Selon nous, il est possible d'interpréter cette allusion en comprenant cette confusion à l'image de celle dont est victime la « conscience naturelle » lorsque, dans *La perception*, elle essaie de se *représenter* les déterminations de la réalité isolément, en leur cherchant un support spatio-temporel universel dans lequel pourtant certaines déterminations peuvent cohabiter et d'autres pas, sans que la « conscience naturelle », limitée aux ressources conceptuelles de *La perception*, ne puisse comprendre pourquoi. Dans cette perspective, le cas du « monde à l'envers », présenté dans *Force et Entendement*, peut être interprété comme l'imbroglio dans lequel la « conscience naturelle » se retrouve lorsqu'elle essaie de se *représenter* les contenus conceptuels déterminés à partir de différentes relations. En ne distinguant pas entre les relations de *dépendance sémantique* et les relations de *dépendance référentielle*, la « conscience naturelle » se *représentant* les contenus conceptuels que ces relations déterminent tente de situer dans deux mondes contradictoires l'*existence* simultanée provenant, selon elle, de la *dépendance sémantique* des concepts contradictoires.

*conscience* de la réalité sans comprendre le rôle *constitutif* joué par la *conscience de soi* articulant subjectivement ces mêmes relations et ces mêmes contenus. La conscience de soi jouerait ainsi un rôle *constitutif* envers la réalité, mais ce ne serait pas un rôle dans lequel elle *créerait* cette réalité à partir d'elle-même.

Étant donné que Brandom présuppose la justification de quelques thèses qu'il défend principalement dans *Making it Explicit* et qu'il attribue implicitement à Hegel en les prenant pour acquises dans son interprétation encore fragmentaire, nous tenterons de justifier et développer la thèse sur l'*idéalisme objectif* en nous référant d'abord aux textes hégéliens et aux implications qu'il est possible de tirer de la thèse sur le *réalisme conceptuel*, pour ensuite poursuivre le développement de l'*idéalisme objectif* en revenant plus directement aux textes de Brandom.

Pour continuer à mener une lecture charitable de l'interprétation de Brandom et essayer ainsi de la justifier, nous devons démontrer que la *conscience* d'un « objet » ou de la réalité présuppose toujours une réflexion de la conscience en elle-même – une *conscience de soi* médiatisant la *conscience* de l'« objet ». Nous devons aussi démontrer que cette activité réflexive de la conscience exclut (matériellement), à cause du rôle *constitutif* de la conscience de soi, l'approche *réaliste* cherchant d'abord à décrire la réalité pour ensuite rendre compte, à partir de cette description, de l'activité subjective qu'elle présuppose. En justifiant ainsi la dépendance sémantique que le *réalisme conceptuel* entretient, selon Brandom, envers l'*idéalisme objectif*, la transition, selon Hegel nécessaire, de la section *Conscience* à la *Conscience de soi* sera du même coup justifiée.

#### a) Toute conscience de quelque chose est aussi consciente d'elle-même

Pourquoi faut-il donc, selon Hegel, concevoir la *conscience intentionnelle* comme une *conscience essentiellement réflexive*, autrement dit comme une *conscience de soi*? Essayons de donner une réponse courte à cette question complexe.

Une manière de rendre manifeste la réflexivité essentielle à la conscience intentionnelle consiste à opposer la relation intentionnelle de la conscience à la relation déterminant – selon la conception de l'essence de la détermination développée dans le

*réalisme conceptuel* – deux contenus conceptuels n’entretenant pas de relation intentionnelle. Contrairement à la relation qu’entretient un miroir à ce qu’il « réfléchit » *passivement, automatiquement et nécessairement* – pour reprendre une analogie traditionnelle – ou à la relation *aveugle* qu’entretient un morceau de fer – pour reprendre un exemple récurant chez Brandom – à ce qui le fait rouiller et à ce qui ne le fait pas rouiller, la relation intentionnelle que la conscience entretient avec l’« objet » dont elle est consciente est *pour elle*, de même que sont aussi *pour elle* les relations constitutives des déterminations de son « objet ». Ainsi, par opposition à la « réflexion » *aveugle* du miroir qui « réfléchit » quelque chose seulement *pour un autre*, la réflexion de la conscience est *pour elle-même* : elle *saisit* ou *comprend* ce qu’elle réfléchit. Dans le jargon hégélien, pour la conscience ces relations ne sont pas seulement *en soi* (ou implicites), mais elles sont également *pour soi* (ou explicites).

En concevant la relation intentionnelle de la conscience comme une relation dans laquelle la conscience *comprend* le contenu déterminé de ce qu’elle réfléchit – c’est-à-dire dans laquelle cette relation et ce contenu sont *pour elle*, contrairement aux relations déterminant à *leur insu* deux contenus conceptuels n’entretenant pas de relation intentionnelle –, il est alors effectivement possible de soutenir que la relation intentionnelle de la conscience implique toujours une réflexion de la conscience en elle-même, au sens où la conscience qui *comprend* a toujours *conscience* d’avoir *conscience de* quelque chose, autrement dit, qu’elle est en « état de réflexion en soi même, conscience de soi, dans son être-autre. »<sup>54</sup>

Toutefois, en se basant seulement sur ce bref argument justifiant un engagement à consonance kantienne endossé par Hegel – « la conscience de la chose n’est possible que pour une conscience de soi »<sup>55</sup> –, rien ne permet de conclure que la réflexivité essentielle à la conscience intentionnelle conduit nécessairement à une position *idéaliste*. En effet, rien ne semble interdire, au premier abord, l’approche *réaliste* visant à expliquer l’activité de la conscience intentionnelle consciente d’elle-même uniquement en faisant appel à une description préalable de la réalité.

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>55</sup> *Idem*.



b) Toute relation intentionnelle est implicitement normative

Pourquoi donc, selon Hegel, n'est-il pas légitime d'opérer cette dérivation *réaliste* ou *empiriste* et faut-il plutôt opter pour une position *idéaliste*?

Pour donner une réponse lapidaire compatible autant avec les textes hégéliens qu'avec l'interprétation de Brandom, disons que l'activité de la conscience intentionnelle ne peut être dérivée de manière légitime d'une description de la réalité ou d'un quelconque « objet » intentionnel, car la relation intentionnelle de la conscience faisant la description implique toujours – selon une expression employée par Brandom dans divers contextes – une « *attitude normative* » partiellement *constitutive* de l'« objet » que la conscience *saisit, comprend* ou *décrit*.

En effet, selon ce qu'indique Hegel dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit*, pour *dissoudre* les apories inhérentes au schéma dualiste du « sujet » et de l'« objet » caractéristique de la modernité, il ne faut pas tenter de saisir la conscience comme une *chose* toute faite – à l'instar du miroir – qu'il faudrait ensuite relier extérieurement à une autre *chose* toute faite – la réalité ou l'« objet » reflété –, comme s'il était d'ailleurs possible de décrire ces deux « choses » à partir d'un point de vue *transcendant* celui de la conscience intentionnelle. Selon Hegel, la conscience et la réalité doivent plutôt être saisies sans quitter l'*immanence* de la conscience *consciente* de cette réalité. Or, d'un point de vue immanent, la *conscience* ne peut avoir *conscience* d'un « objet » qu'en *distinguant* cet « objet » d'elle-même, *instituant* de la sorte une relation intentionnelle entre elle-même et son « autre » :

« Celle-ci [la conscience], en effet, *distingue* [*unterscheidet*] de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle *se réfère*, ou encore, pour reprendre une expression employée : il y a *pour celle-ci* quelque chose [...] »<sup>56</sup>

En ce qui nous concerne, l'important est ici de saisir que cette *distinction*, *constitutive* de la relation intentionnelle essentielle à la conscience, est aussi, selon Hegel, *instituée* par cette dernière : contrairement à la relation existant entre deux « choses » n'entretenant pas de relation intentionnelle, la relation intentionnelle de la conscience repose implicitement sur sa propre capacité à faire des *distinctions*, c'est-à-dire sur sa propre *activité* conceptuelle. En effet, si nous nous référons aux passages

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 86, et, pour l'allemand, Hegel (1999), bd. 2, p. 58.

parallèles dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, Hegel associe cette *distinction* constitutive de la relation intentionnelle de la conscience à un *jugement* :<sup>57</sup>

« [...] sujet [qui est pour soi par] son jugement, dans lequel il exclut de lui-même la totalité naturelle de ses déterminations comme un objet, un monde *extérieur à lui*, et s'y rapporte de telle sorte qu'il est, dans ce monde, immédiatement réfléchi en lui-même, — la *conscience*. [nous soulignons] »<sup>58</sup>

Le type de relation que la *conscience* entretient avec un « objet » pour avoir *conscience* de cet « objet » *déterminé* et le *comprendre* est donc, selon Hegel, le résultat d'un jugement.<sup>59</sup> Or, *juger* c'est *saisir* ou *comprendre* quelque chose comme étant ainsi et non autrement, c'est donc – selon la conception de l'essence de la détermination développée dans le *réalisme conceptuel* – implicitement *prendre* un contenu conceptuel déterminé comme étant articulé selon des relations inférentielles *objectives* (ou non) ou, encore, selon des relations inférentielles *vraies* (ou *fausses*).

Autrement dit, si *être conscient* de quelque chose n'est pas seulement être conscient d'un *X* totalement indéterminé, mais toujours d'un *X* en tant que « réalité », « conscience », « mangeable » ou en tant que telle « tasse », tel « chiffre », telle « personne », etc., alors *être conscient* de quelque chose c'est *saisir* quelque chose de *déterminé* en *jugeant* ou en *identifiant* les relations inférentielles articulant *correctement* son contenu conceptuel. Ainsi, la relation intentionnelle de la conscience est une relation qui présuppose la capacité d'*explicitement correctement* des relations inférentielles

<sup>57</sup> Hegel reprend peut-être ici, dans un autre contexte inférentiel, l'étymologie libre proposée par Hölderlin et liant le « jugement (*Urteilung*) » à la « division originelle (*Ur-Teilung*) » : « au sens le plus strict et le plus élevé, le jugement (*Urteil*) est la séparation originelle de l'objet et du sujet [...], la séparation qui seule rend l'objet et le sujet possibles, la division originelle (*Ur-Teilung*). » Cette citation de Hölderlin a été tirée de Bouton (2000), p. 41.

<sup>58</sup> Hegel (1988), édition de 1830, § 412, p. 220. Citation légèrement modifiée pour préserver la cohérence malgré la coupure.

<sup>59</sup> En ce sens, Brandom a raison d'attribuer à Hegel la thèse ou l'engagement kantien selon lequel l'unité minimale de la conscience est le jugement. Toutefois, contrairement à Kant, pour lequel la raison, dans son usage légitime, ne fait qu'organiser selon des lois formelles des concepts empiriques déjà pleinement déterminés par les jugements de l'entendement synthétisant les intuitions de la sensibilité, pour Hegel, comme pour Brandom, les raisonnements sont essentiels à la constitution de contenus *conceptuels* qui ne requièrent pas l'apport de quelque chose de non-conceptuel à synthétiser. Cet aspect constitutif des raisonnements permet de comprendre l'affirmation hégélienne selon laquelle « le vrai est le tout (Hegel (1991a), p. 39) », c'est-à-dire que la vérité d'un contenu particulier dépend de l'organisation inférentielle (ou syllogistique) d'un ensemble de jugements (Cf. Brandom (2002c), pp. 386-387, note 13). En axant ainsi sur la dépendance sémantique de la partie envers la totalité inférentielle, il est possible d'interpréter Hegel comme un penseur présentant une *métaphysique systématique*, pas nécessairement *impériale*, car la prétention à la *complétude* et à la *fermeture* du système dont semble parfois parler Hegel n'est pas nécessairement impliquée par un tel holisme. Sur les termes « métaphysique systématique » et « impériale », voir la note 12 de notre *Introduction*.

de manière à *saisir* des contenus conceptuels déterminés ou, en d'autres mots, la capacité à *comprendre* des contenus conceptuels *réels* comme des *contenus sémantiques*, c'est-à-dire comme des contenus *réels* dont l'articulation inférentielle est aussi *signifiante* pour la conscience les articulant. *Être conscient* de quelque chose ce n'est donc pas « refléter » passivement l'*image* ou la *représentation* d'un *X* demeurant totalement indéterminé *pour* la conscience, comme l'analogie trompeuse du miroir peut le laisser penser, mais c'est *comprendre* en *jugeant* et en *identifiant* les relations inférentielles déterminant *correctement* ce *X*.

Conséquemment, *être conscient* de quelque chose de *déterminé*, c'est donc juger du rôle inférentiel joué par un contenu conceptuel déterminé au sein d'une structure holistique (infinie) déterminant des contenus conceptuels par le biais de relations d'incompatibilité et (donc) de conséquence. Ainsi, *être conscient* de quelque chose de déterminé c'est implicitement juger qu'un contenu conceptuel est *incompatible* avec certains autres contenus, qu'il en *implique* certains autres et « *permet (entitles)* » certains autres. Un être conscient de quelque chose de « rouge » doit – pour que « rouge » soit un contenu conceptuel déterminé *pour lui* (autrement dit pour qu'il soit un *contenu sémantique* déterminé qu'il *comprend*) – implicitement juger, par exemple, que « rouge » est *incompatible* avec « vert », qu'il *implique* que ce « quelque chose » a une « couleur » et qu'il *puisse être* « mûr » s'il juge que ce quelque chose est aussi une « cerise ».

Il s'ensuit que pour *être conscient* de quelque chose de déterminé et ainsi *comprendre* un contenu sémantique déterminé de manière à ce que les relations inférentielles articulant son contenu soient signifiantes *pour soi*, il faut, comme l'indique d'ailleurs la progression des trois premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*, être un *être rationnel*, c'est-à-dire un être pouvant *inférer* et donc tirer des conclusions *normatives* en faisant des *raisonnements*.<sup>60</sup> Un être pour lequel les relations

---

<sup>60</sup> Lorsqu'un organisme est en relation à lui-même tout en étant en relation à quelque chose d'autre, sans toutefois avoir la capacité de rendre explicite des relations inférentielles *en tant que* relations inférentielles, c'est-à-dire sans pouvoir s'en servir comme des raisons au sein de syllogismes, Hegel privilégie les concepts de « *sensation* (cf. Hegel (1988), édition de 1830, § 399 et suivants, p. 194 et suivantes) » et de « *sentiment de soi* (cf. *Ibidem*, § 407, p. 210) ». Pour une exposition très intéressante de la transition vers une conscience intentionnelle consciente de soi à partir d'une « proto-conscience » animale ou d'une « conscience érotique » – selon les termes employés par Brandom – faite à partir d'une

inférentielles – celles qu'il *traite comme vraies* ou *fausses* et qui déterminent, selon lui, le contenu conceptuel dont il est conscient – sont aussi des *raisons* dont il peut se servir dans des *raisonnements* (pratiques et théoriques). Pour reprendre notre exemple, si notre être rationnel est conscient de quelque chose de « rouge », alors, selon les relations inférentielles qu'il *traite comme vraies*, il est aussi conscient que ce « quelque chose » *doit* avoir une « couleur », qu'il ne *doit* pas être « vert » et, s'il est par ailleurs conscient que ce « quelque chose » est aussi une « cerise », alors il est du même coup conscient que cette « cerise » *doit* être « mûre ».

Puisque la conscience *doit* traiter des relations inférentielles *comme vraies* ou *fausses* simplement pour être *consciente* d'un « objet » ayant un contenu sémantique *déterminé*, autrement dit – pour utiliser un autre concept de Brandom que nous avons introduit en traitant de son approche herméneutique –, puisqu'elle doit prendre des *engagements normatifs* envers des relations inférentielles simplement pour avoir conscience d'un « objet » déterminé, cette dernière peut évidemment se méprendre sur son « objet » et être consciente d'un « objet » dont la détermination objective est autre qu'elle ne le saisit subjectivement : elle peut, par exemple, être subjectivement certaine (*pour soi*) d'une relation inférentielle qui (*en soi*) n'est pas vraie (ou objective). En effet, puisque les relations inférentielles déterminant de façon objective la réalité ne s'imprègnent pas *automatiquement* sur la conscience intentionnelle comme elles le feraient si cette dernière pouvait être comprise comme une « chose » aussi *passive* que de la cire ou un miroir, mais que cette dernière doit plutôt *comprendre* ces relations par le biais de sa propre *activité conceptuelle*, en *jugeant* (ou en prenant des *engagements normatifs*) et, par le fait même, en *raisonnant*, la conscience, contrairement au miroir, peut effectivement comprendre un contenu sémantique autrement qu'il ne *devrait* l'être selon son articulation objective.

Pour reprendre notre exemple, selon les *engagements normatifs* endossés par notre être conscient, une « cerise rouge » *devrait* aussi être « mûre », mais il pourrait survenir un cas dans lequel une « cerise rouge » n'est en vérité pas « mûre », contrairement à ce que croit notre être *conscient* de cette « cerise ».

---

interprétation de la première figure de la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience de soi *désirant*, voir Brandom (2004a).

Dans le jargon hégélien, en étant essentiellement consciente d'elle-même dans sa relation à l'autre, c'est-à-dire en *comprenant* l'« objet » dont elle a conscience, la conscience intentionnelle vient avec la possibilité d'un écart entre ce qu'elle traite comme étant vrai (*pour soi*) et ce qui l'est en vérité (*en soi*).<sup>61</sup>

Cette possibilité de faire erreur fait apparaître une distinction au sein de la conscience entre les relations inférentielles qu'elle *traite comme étant vraies* – celles dont elle est *subjectivement certaine* et qu'elle endosse conséquemment sous forme d'*engagements normatifs* pouvant lui servir de *raisons* (pratiques et théoriques) – et les relations inférentielles qui sont *objectivement vraies* – celles qui articuleraient les déterminations de la réalité même s'il n'y avait aucune conscience pour les saisir *en tant que* relations inférentielles.

Une fois cette distinction faite, la question brûlante pour une approche ne voulant pas subrepticement quitter l'*immanence* de la conscience pourrait se formuler comme suit : comment la conscience fait-elle pour déceler un écart entre ses *engagements normatifs* et les *relations inférentielles objectives* et ainsi réviser sa *certitude* en fonction de la *vérité* si elle n'a conscience de cette *réalité vraie* qu'en prenant des *engagements normatifs*, c'est-à-dire en *traitant* déjà des *relations inférentielles* articulant cette réalité *comme étant vraies*? Autrement dit, comment la conscience fait-elle pour juger que certains des engagements normatifs qu'elle prend à propos des relations déterminant la réalité sont fautifs si la prise d'engagements n'est pas totalement superflue et qu'elle ne peut donc pas appréhender *immédiatement* les relations inférentielles déterminant objectivement de la réalité? Ou encore, si la *conscience* d'un « objet » déterminé est toujours *médiatisée* par une *conscience de soi* traitant un ensemble de relations inférentielles comme étant vraies<sup>62</sup> alors, comment la conscience fait-elle pour savoir si l'« objet » qu'elle comprend subjectivement diffère de son articulation objective?

---

<sup>61</sup> Mais contrairement à ce qui se produit dans l'*idéalisme subjectif* avec l'intervention de la « chose en soi », aucune raison principielle ne vient interdire que la conscience, par le biais d'un processus d'autocorrection, n'en vienne à éliminer l'écart entre le contenu conceptuel qu'elle traite comme étant vrai (*pour soi*) et ce même contenu conceptuel tel qu'il est objectivement (*en soi*) déterminé. À ce sujet, voir la prochaine sous-section concernant le concept hégélien d'expérience.

<sup>62</sup> En ce sens, la *conscience de soi* hégélienne est beaucoup plus substantielle que l'*aperception transcendante* de Kant. Pour reprendre l'expression utilisée par Brandom, elle se rapproche davantage d'une « conception de soi [*Selbst-Konzeption*] (*Ibidem*, p. 46) » incluant aussi une *conception de la réalité* médiatisant d'emblée toute *conscience* de la réalité. Cette substantialité de la *conscience de soi* se révèle

Selon nous, c'est précisément lorsque ces questions concernant la *justification* de la certitude de la conscience que l'approche réaliste manifeste ses limites et doit céder la place à une approche idéaliste. En effet, la dérivation *réaliste* ou *empiriste* du processus d'explicitation de la conscience intentionnelle *traite* d'abord une description reposant sur une série de jugements *comme étant vraie*, pour ensuite tenter d'expliquer, uniquement à l'aide de cette description, comment la conscience fait pour *justifier* la vérité de sa description. De toute évidence, la description présuppose déjà, pour être *traitée comme vraie*, un processus *normatif* par lequel la conscience parvient à *évaluer* la vérité de ses jugements, à déceler ses *erreurs*, à les *corriger* et à *justifier* la vérité de ceux qui articulent les déterminations conceptuelles de sa description – un processus normatif sur lequel nous reviendrons et que Hegel nomme, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, « expérience (*Erfahrung*) ».

Pour appuyer cette conviction, citons un extrait situé au tout début de la section *Conscience de soi* de la *Phénoménologie de l'esprit* expliquant de manière concise la transition de la section *Conscience* à la section *Conscience de soi* :

« Dans les modalités de la certitude rencontrées jusqu'ici [= dans la section *Conscience*], le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même. [...] Désormais [= à partir de la section *Conscience de soi*] [...] la certitude est pour elle-même son propre objet, et [...] la conscience est pour elle-même le vrai. »<sup>63</sup>

Contrairement à l'approche *réaliste* adoptée par la « conscience naturelle » dans la section *Conscience* – où cette dernière est *certaine* qu'elle peut *justifier* son savoir de la réalité en comparant ce savoir dont elle est *certaine* à la réalité *vraie* –, la « conscience naturelle », dans la section *Conscience de soi*, cesse de considérer la vérité comme quelque chose gisant à l'extérieur de sa certitude ou de son savoir et adopte ainsi une position *idéaliste* visant principalement à expliciter le processus *normatif* par lequel elle peut parvenir à *justifier* la vérité de sa *certitude*. À partir de la section *Conscience de soi*, la « conscience naturelle » acquiert ainsi la certitude que la vérité est indissociable de l'*attitude normative* qu'elle prend implicitement elle-même en étant *certaine* de quelque chose, c'est-à-dire en *prenant* quelque chose de déterminé *comme étant vrai*. Autrement dit, elle est désormais certaine que la vérité ne gît pas dans une adéquation

---

d'ailleurs, chez Hegel, par la progression de la « conscience naturelle » vers une *conscience de soi* qui est aussi essentiellement *raison* et *esprit*.

<sup>63</sup> Hegel (1991a), p. 143.

entre son savoir de la réalité et cette réalité, comme si la conscience pouvait être *consciente de la réalité vraie* indépendamment du savoir qu'elle a de cette réalité, rendant du même coup son savoir de la réalité superflu. En d'autres mots, elle est certaine que la *conscience de la réalité* est toujours *médiatisée* par une *conscience de soi*, par un savoir dont la conscience est certaine<sup>64</sup>, et conséquemment que la vérité est quelque chose auquel elle parvient en demeurant essentiellement à l'intérieur de son savoir.

De plus, outre la pétition de principe commise par l'approche réaliste lorsqu'elle tente d'expliquer le *savoir* de la réalité à partir de cette *réalité* qu'elle ne peut pourtant saisir autrement que par le biais de son savoir, cette approche conduit directement à un psychologisme aux conséquences indésirables, c'est-à-dire à une position réduisant les questions *normatives* concernant les conditions de *vérité* du savoir à des questions de *faits* psychologiques. Au lieu, par exemple d'essayer de justifier qu'on ne *doit* pas juger que *P* est *Q* et *non-Q* en même temps et sous le même rapport (ou qu'on ne *doit* pas juger qu'un *cercle* est *carré*), une position menant à un psychologisme ne semble avoir que deux options générales : soit, en ayant recours à stratégie innéiste, elle essaie de démontrer qu'on ne *peut* psychologiquement parvenir à juger que *P* est *Q* et *non-Q* en même temps et sous le même rapport (ou qu'on ne *peut* juger qu'un *cercle* est *carré*), soit, en permettant cette fois l'erreur de jugement, elle se contente de décrire ce qui se produit dans la tête de quelqu'un commettant une telle erreur. Or, à l'encontre de l'innéisme, si l'étude de la logique formelle est nécessaire pour ne pas commettre d'erreur au niveau de la forme des raisonnements et s'il est possible de juger qu'un *cercle* est un *carré*, qu'une *baleine* est un *poisson* ou encore que 2 n'est pas un *nombre premier*, c'est qu'il est possible psychologiquement de faire des jugements qu'on ne *doit* pas faire. Et si on se limite à décrire ce qui se passe physiquement, chimiquement et biologiquement dans le cerveau de quelqu'un dans le but de déceler ce qui se produit lorsque quelqu'un commet une *erreur* de jugement, on présuppose alors que l'on sait déjà ce qu'est une erreur *normative*. Comme Kant l'avait compris avant Hegel, en ne

---

<sup>64</sup> Pour une association explicite – dès l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit* – de la *conscience de soi* à un *savoir* de l'« objet » étant pris comme corrélat intentionnel de la conscience, voir *Ibidem*, p. 88 : « La conscience, en effet, est d'une part conscience de l'objet, et d'autre part conscience de soi-même : conscience de ce qui à ses yeux est le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a. »

distinguant pas les questions de *droit* (*quid juris*) des questions de *fait* (*quid factis*)<sup>65</sup>, une approche réaliste mène à un psychologisme dans lequel la dimension *normative* de nos jugements et de nos concepts demeure présupposée, mais se trouve occultée derrière la neutralité apparente de la description des *faits*.

Nous avons dit derrière une neutralité normative *apparente*, car cette description présuppose, d'une part, qu'il est *correct* de concevoir la réalité comme un ensemble de *faits* et, d'autre part, que l'ensemble de faits a été *correctement* articulé par la description. Deux jugements *normatifs* implicites, jouant un rôle *constitutif* dans la *conscience* de la réalité, dont la position réaliste ne semble pas pouvoir rendre compte sans sortir de son cadre conceptuel. S'il est effectivement impossible de dériver directement – comme le soutiennent Kant, Hegel et Brandom<sup>66</sup>, pour ne nommer que ceux-ci – cette normativité essentielle à l'intentionnalité de la conscience rationnelle à partir de quelque chose de normativement neutre dont serait consciente la conscience intentionnelle, alors l'approche *réaliste* est effectivement minée de l'intérieur.

Mais en quoi une approche *idéaliste* attribuant un rôle *constitutif* à la conscience pourrait-elle résoudre ce problème concernant la *normativité* présupposée par l'*intentionnalité* de la conscience? Par quel moyen pourrait-elle *justifier* une conception de la réalité, par exemple une conception selon laquelle la réalité est une structure holistique de relations inférentielles? Et de manière plus déterminée, et donc plus concrète, comment permettrait-elle de *justifier* la vérité ou l'objectivité de l'articulation subjective d'un contenu conceptuel réel si nous n'avons uniquement accès à ce réel en traitant une articulation subjective comme étant vraie?

Concernant d'abord la première question, selon nous, l'approche *idéaliste* de Hegel a pour objectif de *dissoudre* le problème concernant la *normativité* présupposée par l'*intentionnalité* de la conscience en ne cherchant pas à dériver cette normativité de quelque chose de normativement neutre, comme s'il était possible de se situer à l'extérieur de la relation intentionnelle de la conscience pour décrire de manière neutre, à

---

<sup>65</sup> Cf. Kant (1980), p. 148.

<sup>66</sup> Dans *Making it Explicit*, mais aussi dans tous ses autres écrits, Brandom argumente longuement et brillamment contre la possibilité de réduire l'aspect normatif de nos pratiques et de la sémantique qu'elle implique à quelque chose de normativement neutre : it's impossible « to bake a normative cake with nonnormative ingredients (Brandom (1998), p. 41). » Ou encore, comme l'écrit Brandom, it's « norms all the way down (*Ibidem*, p. 44). »



partir de cette position *transcendante*, une réalité complètement refermée sur elle-même, pour ensuite expliquer, uniquement à l'aide de cette description, l'attitude normative de la conscience. Contrairement à cette approche « *réaliste* », Hegel propose une approche *idéaliste* – étrangement plus « terre-à-terre » – qui essaie de rendre compte de la réalité sans jamais quitter l'*immanence* de la conscience intentionnelle, et donc, sans jamais quitter l'attitude normative présupposée par l'intentionnalité de la conscience.

Pour une telle approche, le problème, si l'on peut dire, se renverse : à partir d'une position originellement normative, dans laquelle l'erreur est donc possible dès l'« origine », le défi est de trouver et de justifier un processus normatif dans lequel, sans quitter l'immanence de la conscience, il soit possible de saisir les déterminations objectives de la réalité. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, Hegel, dans l'*Introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, tente de relever le défi et de répondre aux deux autres questions que nous venons de poser à l'aide de son concept d'« expérience (*Erfahrung*) ».

### c) L'expérience : un processus cognitif normatif de révision des engagements normatifs

Pour comprendre ce concept d'expérience et commencer à répondre aux deux autres questions – portant respectivement sur la justification d'une conception de la réalité en général et sur la justification d'une articulation partielle de cette réalité –, revenons plus directement à l'interprétation de Brandom concernant l'*idéalisme objectif*.

Selon ce dernier, il faut d'abord distinguer, comme nous l'avons fait, entre les *relations inférentielles objectives*, celles qui – selon la thèse développée dans le *réalisme conceptuel* – déterminent objectivement une structure selon des relations inférentielles, et le *processus subjectif normatif* par lequel la conscience, pouvant commettre des erreurs de jugement, comprend ou *expérimente* une telle structure en articulant inférentiellement des *engagements normatifs*.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Brandom parvient à cette conclusion par un autre chemin qui utilise ce qu'il nomme « the Harman point (Brandom (2002b), p. 192). »

Ensuite, il faut aussi, selon Brandom, saisir la dépendance que ces relations *objectives* entretiennent envers ce processus *subjectif* d'*expérimentation* comme une relation de *dépendance sémantique*, au sens où, comme nous venons de l'expliquer, il est impossible de comprendre des *relations objectives* indépendamment des *engagements normatifs* que l'on prend (ou endosse), évalue et rectifie.

Enfin, pour rendre compte de la possibilité de l'erreur subjective sans quitter subrepticement le point de vue immanent de la conscience, autrement dit pour comprendre que la conscience prenant des engagements normatifs puisse se rendre compte d'un écart entre sa *certitude*, ce qu'il est convenu d'appeler son « pôle sujet » ou « subjectif » (le *pour soi* hégélien), et la *véritable* articulation des relations inférentielles objectives, ce qu'il est convenu d'appeler son « pôle objet » ou « objectif » (l'*en soi* hégélien), Brandom suggère, en premier lieu, de saisir ces pôles « sujet » et « objet » de la conscience à l'aide du concept d'incompatibilité matérielle (ou de négation déterminée) :

« Both [=the concepts subject and object] are to be understood as loci or units of account that in a generic sense “repel” or “exclude” incompatibilities. »<sup>68</sup>

Brandom propose ainsi de saisir le « pôle objet » comme un foyer « repoussant » objectivement les contenus conceptuels incompatibles et le « pôle sujet » comme un foyer « repoussant » subjectivement des engagements normatifs incompatibles. Comme l'« objet » est ce que la conscience prend, d'un point de vue *immanent*, comme la *transcendant* – ou encore, selon Hegel, « à ses yeux, cet autre n'est pas seulement *pour elle*, mais est aussi en dehors de cette relation, ou encore, est *en soi* »<sup>69</sup> –, elle traite l'« objet » comme ce qui ne *peut* manifester de contenus conceptuels incompatibles malgré les engagements normatifs incompatibles qu'elle *peut* prendre à son propos en tant que « sujet » pouvant se *tromper*. Alors que ce qu'elle traite comme un « objet » ne *peut* manifester de contenus conceptuels incompatibles, elle-même, qu'elle traite comme un « sujet », ne *doit* pas prendre d'engagements normatifs incompatibles.

D'un côté, l'« objet » est donc défini par un concept d'incompatibilité impliquant une *nécessité aveugle et implacable*, et de l'autre côté, le « sujet » est défini par un concept d'incompatibilité impliquant une *nécessité normative*. Pour faire la distinction

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>69</sup> Hegel (1991a), p. 87.

entre ces deux manières de « repousser » les incompatibilités, correspondant aux deux termes que la langue allemande possède pour parler de la nécessité, à savoir *müssen* et *sollen*, Brandom propose de distinguer entre les « incompatibilités<sub>obj</sub> » et les « incompatibilités<sub>subj</sub> »<sup>70</sup>.

Ainsi, la conscience pour laquelle « cercle » et « carré » sont en relation d'incompatibilité va traiter un « objet » comme ce qui ne *peut* simultanément être un « cercle » et un « carré », alors qu'elle va traiter, de manière correspondante, un « sujet » comme ce qui ne *doit* pas juger qu'un « objet » est simultanément un « cercle » et un « carré ». Se prenant elle-même pour un tel « sujet », la conscience comprenant « cercle » et « carré » comme des concepts envers lesquels elle ne *doit* pas s'engager simultanément en les attribuant à un même « objet »; en les comprenant donc en relation d'incompatibilité<sub>subj</sub>, cette conscience les traite du même coup comme s'ils étaient en relation d'incompatibilité<sub>obj</sub>. De la sorte, l'attitude normative de la *conscience de soi* prenant des engagements normatifs inférentiellement articulés joue effectivement, d'un point de vue immanent, un rôle *constitutif* par rapport à l'« objet » dont elle est consciente.

Une fois ces concepts mis en place, Brandom propose, en second lieu, d'interpréter le concept hégélien d'expérience comme un processus dynamique d'*expérimentation*<sup>71</sup> par lequel la conscience *interagissant* avec la réalité objective parvient à corriger ses engagements normatifs subjectifs en fonction de la *norme* de cohérence qu'incarne le « pôle objectif »<sup>72</sup>. Selon Brandom, dans ce processus

<sup>70</sup> Cf. Brandom (2002b), p. 182, où les concepts sont évidemment en anglais: « incompatibility<sub>obj</sub> » et « incompatibility<sub>subj</sub> ».

<sup>71</sup> Brandom attribue à Hegel une transformation importante et profonde du concept d'expérience. Ce dernier aurait délaissé le concept d'« *Erlebnis* », dans lequel l'expérience se réduit au point de jonction où des données brutes pénètrent dans un système cognitif, pour le concept dynamique d'« *Erfahrung* », dans lequel l'expérience est le processus cognitif d'*expérimentation*. Toujours selon Brandom, ce concept d'expérience comme *expérimentation* a été repris par le mouvement pragmatiste. C'est d'ailleurs un concept qu'il endosse lui-même. Cf. Brandom (2004b), p. 4.

<sup>72</sup> C'est en ayant recours à ce « pôle objectif » se rapprochant beaucoup, une fois la « chose en soi » éliminée, de ce que Kant a nommé « l'objet [...] transcendantal = X (Kant (1980), p. 719) » – le corrélat intentionnel de l'unité de l'aperception transcendantale – que Brandom, selon nous, résout la tension traversant son interprétation, mais aussi sa propre position philosophique, entre un *réalisme* et un *phénoménalisme normatif* (cf. note 34 de la première partie de ce mémoire). Le « pôle objectif » incarne ainsi une même réalité *extensionnelle* ne pouvant être comprise que *subjectivement* selon différentes perspectives *intensionnelles* entre lesquelles il est toutefois possible de naviguer en référant, à partir de cette perspective *intensionnelle* (ou *de dicto*), à une même réalité *extensionnelle* (ou *de re*). Comme l'indique Brandom dans *Making it Explicit*, malgré la pluralité possible des perspectives *intensionnelles*

dynamique, la conscience *agit* sur la base de ses engagements normatifs, *évalue* si le résultat est conforme à ses attentes normatives (dont fait partie la *norme* de cohérence), *révise* ses engagements normatifs ou en *abandonne* si elle juge que le résultat fait naître un *conflit normatif*, puis *agit* de nouveau. Dans sa réponse à la critique d'Habermas, Brandom est particulièrement clair à ce propos :

« We don't just observe, we experiment; we formulate theories and hypothesis, *test* them, and then revise them accordingly. Cognition is unintelligible except as an element of a feedback governed by cycle of cognition, action, cognition. »<sup>73</sup>

En effet, non seulement un être conscient de soi *juge-t-il* de sa relation à la réalité et des relations constitutives des déterminations de cette réalité, mais il *agit* aussi en fonction des engagements normatifs qu'il endosse – que ces derniers soient *vrais* ou *faux*. En agissant ainsi sur la base de ses convictions, un être conscient de soi jouant un rôle *constitutif* par rapport à l'« objet » dont il est conscient prend conscience qu'il n'est que *partiellement constitutif* de son « objet », au sens où l'*action* de l'être conscient de soi assure qu'il y ait une « *friction* »<sup>74</sup> entre les relations objectives déterminant la réalité (ou son « objet ») et l'articulation inférentielle subjective que l'être conscient de cette réalité (ou de cet « objet ») traite comme étant vraie.

Un être conscient de soi peut bien, par exemple, traiter « eau » comme impliquant inférentiellement « buvable » au sens de « comestible », ses engagements normatifs ne l'empêcheront pas de « tomber malade » s'il boit de l'« eau » (*en soi*) « non potable », et ce, même s'il traite (*pour soi*) « buvable » et « comestible » comme étant incompatibles avec « tomber malade ». Son *action* « boire de l'eau » aura fait surgir un conflit normatif parmi ses engagements normatifs qu'il *devra* résoudre – peut-être en distinguant dorénavant entre « eau potable » et « eau non potable » –, parce que le conflit va continuer de ressurgir (ce qui démontre que la conscience n'est que *partiellement constitutive*) et qu'il ne se résoudra pas automatiquement selon une

---

(ou *de dicto*) possibles, « truth is one (Brandom (1998), p. 250) ». À ce propos, voir principalement le chapitre VIII de *Making it Explicit*, et aussi un article de Davies (en Davies (1999)), portant davantage sur McDowell, mais étant très éclairant sur cette question touchant aussi Brandom.

<sup>73</sup> Brandom (2000c), p. 357.

<sup>74</sup> Nous reprenons ici une expression de McDowell pour indiquer que Hegel n'adopte pas une position dans laquelle la réalité ne peut aucunement contraindre la pensée conceptuelle. Cf. McDowell (1996), p. 14.

*nécessité aveugle (mussen)* sans que la conscience « décide »<sup>75</sup> de le résoudre (ce qui rend manifeste une limite du *réalisme*).

Pour justifier brièvement cette interprétation brandomienne du concept d'expérience hégélien comme un processus cognitif réunissant le *jugement* et l'*action* sous la forme d'un cycle de *jugement-action-jugement*, il faut faire un grand saut de l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit* à sa conclusion : au *Savoir absolu*.<sup>76</sup>

Il convient d'emblée de remarquer que la traduction habituelle de l'allemand « *Absolutes Wissen* » en *Savoir absolu* peut induire en erreur, car le nom « savoir » a, en français, la connotation *statique* de ce qui *est déjà su* ou de ce qui *est déjà établi* (ou *institué*) comme étant vrai, alors que le terme *Wissen*, en tant que verbe substantivé, a davantage la connotation *dynamique* du processus par lequel un tel savoir *peut être établi* (ou *institué*) comme étant vrai. En ce sens, le titre « *Absolutes Wissen* » n'indique pas que la *Phénoménologie de l'esprit* se conclut sur un *savoir absolu*, au sens où son dernier chapitre offrirait l'articulation inférentielle *définitive* de la totalité inférentielle nommée par Hegel « infinité », mais ce titre indique plutôt que l'ouvrage se clôt lorsque la conscience saisit, comme l'indique d'avance l'*Introduction*, le concept adéquat du processus *dynamique* d'expérimentation par lequel le savoir (au sens *statique*) est produit. Pour préserver ce caractère *dynamique* (ou *processuel*) du terme *Wissen*, il faudrait peut-être davantage traduire *Absolutes Wissen* par *Cognition absolue* que par *Savoir absolu*.

Effectivement, contrairement à ce que le lecteur s'attend lors de sa première lecture, la seule vérité *absolue* à laquelle aboutit la « conscience naturelle » concerne le processus d'expérimentation dans lequel, tout au long de la *Phénoménologie de l'esprit*, elle *agit* sur la base d'un savoir dont elle est *absolument certaine*, pour ensuite reconnaître qu'il n'était que *partiellement vrai* (ou *unilatéral*), et enfin reconnaître la nécessité normative de *rectifier* son savoir et de recommencer le cycle.

<sup>75</sup> Reconnaître qu'il est nécessaire normativement de *faire* quelque chose – de modifier ses engagements normatifs – pour saisir un contenu conceptuel déterminé *objectivement*, est une thèse appelée par Brandom « conceptual pragmatism (Brandom (2002b), p. 194) ». Il serait possible de défendre textuellement cette attribution en mettant l'accent sur la « décision (Hegel (1991a), p. 89) » qui échoit, selon Hegel, à la conscience lorsqu'elle prend conscience d'un écart entre ce qu'elle traite comme l'*en soi* et ce qu'elle traite comme le *pour soi*.

<sup>76</sup> Dans ce passage, nous suivons ici essentiellement l'excellente analyse de Burbidge (1997).

Toutefois, à cause de la brièveté du dernier chapitre présentant cette « vérité *absolue* » et du vocabulaire théologique dans lequel Hegel l'expose, il n'est pas aisé de saisir ce concept de *cognition absolue* à la première lecture. Selon nous, la meilleure approche pour le comprendre consiste à suivre en parallèle l'indication de Hegel selon laquelle ce concept de « cognition absolue » est déjà apparu sous la « *figure particulière de la conscience* [...] [nommée] *la belle âme*. »<sup>77</sup>

Très brièvement, cette « belle âme », présentée par Hegel à la fin de la section *L'esprit*, est une conscience *certaine* de son savoir qui *agit* sur la base de cette certitude. Selon l'histoire que Hegel nous raconte, par son action, la figure de la « belle âme » se scinde et donne lieu à une « conscience agissante » qui *agit* sur la base du savoir dont elle est certaine et à une « conscience jugeante »<sup>78</sup> qui *juge* le résultat de l'action en se basant aussi sur le savoir dont elle est certaine.<sup>79</sup> Dans l'épisode décrit par Hegel, la « conscience agissante » *agit* en anticipant un *bon* résultat, mais ses attentes sont déçues; la « conscience jugeante » *juge* le résultat *mauvais*, autrement dit, il ne correspond pas aux attentes normatives de la « conscience agissante ». Et enfin, après quelques revirements, le parcours de la « belle âme » se clôt lorsque la « conscience jugeante » et la « conscience agissante » se réconcilient dans le « pardon »<sup>80</sup> ou encore dans « le *OUI* réconciliateur »<sup>81</sup>.

Épurées et saisies « sous l'unité simple du concept »<sup>82</sup>, les déterminations de la *cognition absolue* sont donc : 1) une conscience *certaine* de son savoir, 2) une *action* basée sur ce savoir, 3) un *jugement* basé sur ce même savoir et sur le résultat de l'action, et enfin 4) la *réconciliation*.

---

<sup>77</sup> Hegel (1991a), p. 515.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>79</sup> En étant situé au niveau de *l'esprit*, le savoir de cette conscience est évidemment *médiatisé* par le savoir des autres consciences qu'elle reconnaît aussi comme des consciences de soi. Mais, pour le propos que nous cherchons à justifier, l'origine de ce savoir n'est pas important, pour l'instant. Quant à la question de savoir si la « conscience jugeante » et la « conscience agissante » doivent nécessairement être considérées comme deux consciences distinctes, nous pensons que le « pardon », par lequel la « conscience jugeante » se considère aussi comme une « conscience agissante », permet de soutenir que le processus cognitif se déroulant – par le biais de la reconnaissance – sur un plan social, peut aussi être intériorisé par chaque *sujet* socialisé. Voir aussi, à ce propos, la note 121 de la première partie de ce mémoire.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 441.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 515.

Pour reprendre notre exemple, une conscience *certaine* (1) que l'« eau » implique inférentiellement « buvable » et « comestible » agit (2) sur la base de son savoir en « buvant » ce qu'elle identifie comme de l'« eau ». Elle anticipe ainsi un *bon* résultat, c'est-à-dire un résultat conforme aux engagements normatifs qu'elle traite comme étant vrais : elle ne *devrait* pas « tomber pas malade », parce que « comestible » et « tomber malade » sont, selon elle, incompatibles. Mais ses attentes normatives sont déçues : elle juge qu'elle *est* « tombée malade » suite à l'« eau » qu'elle a « bue ». Elle *juge* (3) ainsi que le résultat de l'action par rapport à son savoir est *mauvais*, car le résultat a fait surgir parmi son savoir un conflit normatif : selon elle, l'« eau » implique désormais à la fois « comestible » et « non comestible », « ne pas tomber malade » et « tomber malade ». Pour résoudre le conflit normatif et *réconcilier* (4) la certitude guidant l'action et la certitude du jugement (ou encore, pour réconcilier le savoir avec lui-même), la conscience peut décider de réviser ses engagements normatifs en distinguant dorénavant entre « eau potable » et « eau non potable ». Par conséquent, cette distinction ayant fait naître deux nouveaux contenus conceptuels peut alors être considérée, par la conscience, comme étant la *vérité* résultant de l'expérience faite sur sa *certitude*.

En se référant ainsi à la *Cognition absolue* dont parle le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, il est donc, selon nous, légitime d'interpréter, comme Brandom le propose, l'expérience cognitive de la conscience comme un cycle récurant formé des moments *jugement-action-jugement*.

Il s'ensuit que l'expérience hégélienne peut être conçue, selon les concepts suggérés par Brandom, comme un processus dynamique dans lequel la conscience *interagissant* avec son « objet » teste la *vérité* de sa *certitude* et « administre » les conflits normatifs survenant entre ses différents engagements normatifs en reconnaissant la nécessité normative de les résoudre – ce qu'elle fait en « négociant »<sup>83</sup> la *révision* ou l'*abandon* de certains de ses engagements de manière à préserver la cohérence normative qu'incarne le « pôle objet ».

De manière à faire ressortir davantage le côté processuel de l'expérimentation, prenons un exemple légèrement plus complexe.

---

<sup>83</sup> Pour ces deux concepts, voir Brandom (2002c), p. 225.

Supposons un être conscient de soi, pour lequel d'une part, toute chose « métallique » qui est aussi « dorée » est de l'« or » et, d'autre part, pour lequel l'« or » est aussi quelque chose qui fond à « 1062°C ». Autrement dit, un être pour lequel le contenu conceptuel « métal doré » implique « or » et « 1062°C ». Qu'advient-il si cet être *juge* qu'il y a, devant lui, une chose en « or », c'est-à-dire quelque chose de « métallique » et de « doré » qui *devrait* donc fondre à « 1062°C », mais qu'il découvre, *en la chauffant*, que cette chose ne fond qu'à « 1180°C »? Selon son articulation des contenus conceptuels en question, l'être est *conscient* d'un « objet » qui, d'une part, est en « or », parce qu'il est « métallique » et « doré », mais qui, d'autre part, n'est pas en « or », parce qu'il ne fond pas à « 1062°C ». En traitant l'« objet » comme ce qui ne *peut* manifester des contenus conceptuels incompatibles (ex. « fondre à 1162°C » et « fondre à 1180°C » ou encore « or » et « non-or »), l'être prenant conscience des contenus conceptuels incompatibles qu'il attribue à l'« objet » sait qu'il ne *doit* pas les attribuer simultanément à son « objet » et donc, qu'il a commis une *erreur*. Autrement dit, son *action* lui révèle que son organisation inférentielle de la réalité n'est pas *vraie*, car elle le conduit à prendre des engagements normatifs qu'il traite pourtant comme étant incompatibles. Pour « administrer » le conflit normatif, notre être conscient de lui-même *doit* « négocier » ou « ajuster » ses engagements normatifs de manière à le résoudre. S'il est *certain* – en fonction de ses autres engagements normatifs qui ne sont pas remis en cause par cette *expérience* – que « fondre à 1062°C » et « fondre à 1180°C » sont matériellement incompatibles et que « fondre à 1062°C » est davantage caractéristique de l'« or » que « métal doré », il pourrait alors conclure qu'il existe deux « métaux dorés » dont l'un fond à « 1062°C », celui qu'il nomme « or », et l'autre à « 1180°C », qu'il pourrait décider de nommer « or des fous » ou « pyrite ». Ainsi, l'« objet » qui, selon l'articulation inférentielle que l'être conscient de cet « objet » prenait pour vraie, était traité comme s'il était *en lui-même* en « or », est désormais traité, par ce même être, comme s'il était *en lui-même* en « pyrite ».

Autrement dit, sans sortir de ce que la conscience prend comme étant l'articulation inférentielle véritable de la réalité, il est possible – lorsque son articulation inférentielle la conduit à prendre des engagements normatifs qu'elle juge incompatibles



– qu'elle saisisse, uniquement<sup>84</sup> à l'aide de la norme « objective » de cohérence, que l'articulation inférentielle dont elle était *certaine* n'est pas *vraie* et qu'elle *doit* donc la *réviser*. En d'autres mots, il est possible qu'elle juge que ce qu'elle traitait comme étant *vrai* (ou *en soi*) n'était en fait que quelque chose dont elle était *certaine* (ou *pour soi*). Comme l'écrit Hegel, lorsqu'il expose brièvement son concept d'expérience dans l'*Introduction de la Phénoménologie de l'esprit* :

« Il advient donc ainsi à la conscience que ce qui pour elle, antérieurement, était l'*en soi*, n'est pas en soi, ou encore, que cela n'était *en soi* que POUR ELLE. »<sup>85</sup>

Cependant, que la conscience se rende compte que son articulation inférentielle n'est pas *vraie*, n'implique pas, comme l'indique Hegel, que cette articulation soit pour autant complètement *fausse*. En *niant* la vérité d'une *partie* de ses engagements conflictuels, contrairement à ce que soutiennent les sceptiques, le résultat de cette négation n'est pas un « *pur Rien* »<sup>86</sup>, mais plutôt « un néant *déterminé* [...] qui] a un *contenu*. »<sup>87</sup>

Pour reprendre notre exemple, la conscience *niant* qu'un « métal doré » fondant à « 1180°C » soit de l'« or » *détermine* du même coup davantage ses concepts en *distinguant*, au sein du concept de « métal doré », l'« or » de la « pyrite ». Grâce à la *négation déterminée*, un nouveau contenu conceptuel a été distingué. Un nouveau nœud ou un « rôle » a été identifié dans la structure inférentielle et a été nommé « pyrite ». Son contenu conceptuel consiste, du moins partiellement, à être *incompatible* avec « or » et « fondre à 1062°C », à *impliquer* « fondre à 1180°C » et « métal doré ». L'apparition de ce nouveau nœud modifie aussi, pour cette conscience, la détermination des contenus conceptuels touchés par le remaniement : par exemple, « métal doré » n'*implique* plus nécessairement « or » et « fondre à 1062°C », mais *permet* ou *autorise* (*entitles*) l'application des concepts « or » et « fondre à 1062°C » ou « pyrite » et « fondre à 1180°C ». De plus, ce nouveau concept permet alors à la conscience d'être consciente

---

<sup>84</sup> Pour être plus précis, selon Brandom, cette révision des engagements normatifs requiert aussi une distinction, qu'il reprend de Kant, entre des jugements *immédiats* de perception et des jugements *médiats* auxquels nous aboutissons par le biais d'autres jugements. Comme l'ont d'ailleurs soulevé Pippin (2005b), Macbeth (2005) et Habermas (2000), cette distinction peut être problématique dans un cadre hégélien. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de ce mémoire.

<sup>85</sup> Hegel (1991a), p. 88.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 86.

d'un nouvel « objet » – d'un « objet » nommé « pyrite » dont elle ne pouvait auparavant comprendre le contenu sémantique déterminé. En effet, toujours dans son *Introduction*, Hegel écrit :

« Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce à même soi, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, *dans la mesure où le nouvel objet vrai* surgit pour elle, est à proprement parler ce qu'on appelle *expérience* [...] »<sup>88</sup>.

Ce nouvel « objet », dès lors qu'il résout le conflit normatif et *stabilise* (ou *équilibre*<sup>89</sup>) le système inférentiel de la conscience, est alors de nouveau traité par la conscience comme étant vrai (ou *en soi*), et dans l'éventualité d'un nouveau conflit normatif le concernant, le cycle de l'*expérience*, selon Hegel, recommence jusqu'à ce que la conscience soit « satisfaite » et que son savoir ou son concept (*pour soi*) corresponde à son objet (*en soi*) :

« Mais le *but*, pour le savoir, est tout aussi nécessairement planté que la série du parcours progressif; il est là où il n'a plus besoin d'aller encore au-delà de lui-même, là où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'objet, et l'objet au concept. C'est pourquoi aussi la progression qui mène à ce but est irrésistible, et aucune station antérieure à lui ne peut procurer de satisfaction. »<sup>90</sup>

L'expérience est ainsi conçue comme un processus *normatif* d'autocorrection dans lequel les concepts se développent, gagnent en précision et saisissent progressivement de plus en plus l'articulation inférentielle *objective* de la réalité. Et puisque nous avons exclu la possibilité de nous référer directement à cette réalité pour en saisir immédiatement l'articulation *objective*, pour justifier une articulation *subjective* partielle de cette réalité (ou d'un contenu conceptuel quelconque), le *développement* se déroulant au sein de ce *processus* normatif est donc tout ce qu'il nous reste.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>89</sup> Nous utilisons ce terme en référence au statut « équilibré (*ausgeglichen* (*Ibidem*, p. 450)) » que la « conscience naturelle » cherche à atteindre entre sa conscience d'un « objet » et sa conscience de soi. Lefebvre traduit ce terme et ceux dont il dérive, parfois par « équilibré » ou par « équilibration », mais aussi par « péréquation (*Ibidem*, p. 518) ». Selon nous cette dernière traduction est moins heureuse.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 85.

### 3. Histoire(s), justification et compréhension d'une articulation inférentielle déterminant des contenus conceptuels.

La thèse sur l'*idéalisme objectif* de Brandom est une thèse soutenant l'impossibilité de comprendre le concept d'une réalité déterminée *objectivement* sans comprendre aussi le processus *subjectif* normatif – nommé « expérience (*Erfahrung*) » – consistant à reconnaître des engagements normatifs incompatibles et à reconnaître la nécessité normative de les rectifier lorsque surgit un conflit normatif. Autrement dit, selon cette thèse, il est impossible de comprendre le concept de *relation objective* sans aussi saisir la capacité *subjective* à reconnaître ses *erreurs* et à *réviser* ses engagements normatifs, mais inversement, il est aussi impossible de comprendre le concept d'*erreur* et de *révision* sans saisir le concept de *relation objective*. Dans les mots de Brandom, cette seconde thèse articulant l'*idéalisme absolu* de Hegel en agaçant les versants *objectif* et *subjectif* de la conceptualité se résume ainsi :

« Objective Idealism : The concepts of incompatibility<sub>obj</sub> and incompatibility<sub>subj</sub>, and therefore the concepts of an objectively determinate world, on the one hand, and of error, and experience – which characterize the process of resolving incompatible commitments – on the other, are reciprocally sense dependent. »<sup>91</sup>

Autrement dit, la thèse sur le *réalisme conceptuel* s'occupant des « incompatibilités<sub>obj</sub> » repose implicitement sur le processus normatif d'expérimentation par lequel la conscience peut parvenir à la *justifier* et à *justifier* l'objectivité d'une articulation particulière.

Pour reprendre les questions que nous avons laissées en suspens, comment la conscience fait-elle pour justifier une telle conception de la réalité et l'objectivité d'une articulation particulière? Pour y répondre, regardons d'abord ce qui se passe dans le cas le plus concret.

#### a) Histoire rationnelle et détermination des concepts empiriques

Nous venons d'exposer les raisons pour lesquelles toute justification, selon Brandom et Hegel, doit se faire en référence au *processus* normatif par lequel la

<sup>91</sup> Brandom (2002b), p. 196. Les différentes marques d'emphasis sont de Brandom.

conscience corrige ses engagements normatifs de manière à résoudre les conflits normatifs dans lesquels elle se retrouve. En conséquence, s'il est impossible de saisir *immédiatement* les déterminations objectives de la réalité, il ne reste que le *développement* progressif d'une articulation inférentielle particulière pour la *justifier*. Pour citer Hegel, écrivant sur l'idéalisme, sans ce développement ou « l'exposition de ce chemin »<sup>92</sup>, il ne peut y avoir une justification, mais seulement « une *certitude immédiate*, à laquelle font face d'autres certitudes immédiates, qui n'ont été perdues que sur ce chemin-là. »<sup>93</sup>

Reprenons notre exemple : pour justifier l'incompatibilité entre « or » et « pyrite », la conscience n'a d'autres options que de se référer au conflit normatif ayant fait naître la nécessité (normative) de distinguer ces deux contenus conceptuels au sein du concept « métal doré ». Cette nécessité (normative) exigeant de délaisser la *certitude immédiate* d'une identité totale entre « métal doré » et « or » est ce qui *justifie* la *vérité* de la *certitude* que « pyrite » et « or » sont deux contenus conceptuels *devant* être distingués. Et, par le fait même, c'est ce *chemin* qui permet à la conscience de *comprendre* le contenu conceptuel nommé « pyrite », car c'est par le chemin « *répétant* »<sup>94</sup> ou « *remémorant* » le *développement* de son contenu conceptuel que la conscience *comprend* son contenu comme étant *déterminé* par son incompatibilité avec « or », avec « fondre à 1062°C », etc.

Ainsi, la *justification* et la *compréhension* d'une articulation inférentielle *déterminant* des *contenus conceptuels empiriques* passent nécessairement, selon Hegel et Brandom, par l'explicitation du *chemin* retraçant le *développement* de l'articulation inférentielle et, par le fait même, par l'explicitation du *chemin* retraçant le *développement* des contenus conceptuels *empiriques* que cette articulation *détermine*. En référence au titre de ce mémoire et à notre hypothèse, c'est précisément ce *chemin* hégélien *nécessairement* lié à la détermination des concepts *empiriques* que Brandom

---

<sup>92</sup> Hegel (1991a), p. 179.

<sup>93</sup> *Idem.*

<sup>94</sup> Nous reprenons ici l'usage proposé par Brandom liant le concept hégélien de « *répétition* (*Wiederholung*) » à la narration d'une *histoire* :

« Solch eine geschichtliche Schilderung (Hegels „Wiederholung“) zu unternehmen ist ein typischer Weg, sich selbst *als* wesentlich geschichtliche, da wesentlich selbstbewusste Art von Wesen zu verstehen (Brandom (2004a), p. 47). »

nomme *histoire (rationnelle)* : « Experience [...] is not merely a *temporal* process but a *historical* one. »<sup>95</sup>

Pour reprendre une distinction hégélienne dont nous nous sommes déjà servi dans la sous-section de l'introduction discutant de l'approche herméneutique, l'expérience n'est pas seulement un processus *temporel*, c'est-à-dire un processus se déroulant dans le temps et ayant ainsi une « histoire extérieure », mais aussi un processus *historique*, c'est-à-dire un processus ayant aussi une « histoire interne » dont le développement est guidé par sa propre « logique ». Autrement dit, le processus de l'expérience ne présente pas une simple succession de faits *passés* extérieurs les uns aux autres, mais un développement normatif suivant une *histoire rationnelle* pouvant grandement dévier de cette succession temporelle. Et, c'est à cette *histoire normative* et non à ce *passé factuel* que sont liées la justification et la compréhension des contenus conceptuels *empiriques*, parce que c'est au sein de cette histoire que la *détermination* des concepts *empiriques* a lieu.

#### b) Histoire conceptuelle et détermination des concepts quasi-transcendants

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction de ce mémoire et de cette première partie, Brandom tente de justifier à l'aide des textes hégéliens la nécessité de cette liaison entre l'*histoire rationnelle* et la détermination des concepts *empiriques* tout en excluant la nécessité de recourir à ce type d'*histoire* pour comprendre et justifier la détermination des concepts *logiques*. Selon sa lecture, il n'est pas nécessaire de différencier les concepts dont traite la *Phénoménologie de l'esprit* de ceux dont traite la *Science de la logique*; ce sont tous des concepts *logiques* :

« Hegel thinks that because concepts acquire determinate content only as a result of their role in such a tradition of being applied, their contents can be presented or conveyed only by offering a rationally reconstructed trajectory by which they might have

<sup>95</sup> Brandom (2002c), p. 229. Pour ce caractère non seulement *temporel*, mais aussi *historique* de l'expérience de la conscience, transformant, selon Brandom, les êtres *naturels* en êtres *historiques*, voir aussi Brandom (2004a), p. 47 :

« [...] wesentlich selbstbewusste Wesen [haben] keine *Natur*, sie haben eine *Geschichte*. Anders ausgedrückt, es ist ihre *Natur*, nicht nur eine *Vergangenheit* zu haben, sondern eine *Geschichte*: eine Sequenz teilweise selbstkonstituierender Selbsttransformationen, die auf jeder Stufe durch ihre Selbst-Konzeptionen vermittelt sind und darin kulminieren, dass sie sind, was sie aktuell sind. »

developed. This is what he does for his most basic logical concepts in both the *Phenomenology* and the *Science of Logic*. The properties that govern the use of the vocabulary Hegel uses to make explicit the workings of ordinary concepts are conveyed by exploring various *misuses* and misunderstanding which, while capturing some of the eventual content, still lead to discordant and incompatible commitments. In taking the explanatory tack that I do in this chapter [=Brandom (2002c)], I am implicitly disagreeing that this procedure is necessary. I think that the logical concepts are different from ordinary empirical concepts (Hegel's "determinate" concepts), since they get their content from their explicating role. I think it is possible to bypass the rehearsal of a path of development of their content and directly present the contents those concepts are taken to have at the end of Hegel's two books. »<sup>96</sup>

En faisant pour l'instant abstraction de la *Science de la logique* sur laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie de ce mémoire, Brandom endosse donc dans son interprétation de Hegel un engagement (*de re*) stipulant qu'il est superflu de raconter le *cheminement* de la « conscience naturelle ». Autrement dit, pour Brandom, l'« *histoire conceptuelle* (*begriffne Geschichte*) » racontée par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas nécessaire pour comprendre et justifier l'articulation conceptuelle proposée dans le *Savoir absolu*.

Mais, sans le recours à une telle *histoire conceptuelle*, comment la conscience pourrait-elle justifier la *vérité* de ce *Savoir absolu*? Ou encore, pour reprendre notre question laissée en suspens, comment la conscience pourrait-elle justifier une *conception* particulière de la réalité – par exemple une conception holistique caractérisée par l'« infinité »? Si la conscience ne peut faire appel directement à la réalité pour justifier la détermination de ses concepts *empiriques*, alors comment pourrait-elle le faire pour justifier la détermination des concepts qui articulent sa *conception* même de la réalité?

Brandom ne répond pas directement à cette question<sup>97</sup>, mais il est possible, selon nous, d'y répondre sur la base du concept d'expérience précédemment exposé en

<sup>96</sup> Brandom (2002c), pp. 393-394, note 40. À propos de l'association, par Brandom, des concepts déterminés aux concepts empiriques, voir la note 25 de la première partie de ce mémoire.

<sup>97</sup> Mais dans sa réponse à la critique de Pippin (2005b) arguant qu'il n'avait pas pris en compte la radicalité des transformations normatives dont fait état la *Phénoménologie de l'esprit*, Brandom indique clairement qu'il pense qu'il est possible de comprendre ces changements radicaux sur le modèle permettant de comprendre les cas « simples » (Cf. Brandom (2005), p. 432.). Il donne d'ailleurs un bon exemple de ce genre de transformations normatives lorsqu'il parle de la « liberté expressive (*expressive freedom*) » en Brandom (1985), p. 184. Pour Brandom, il n'y a donc pas de différence radicale à tracer entre les concepts « *transcendants* » - qu'il ne reconnaît pas - et les concepts *empiriques*. La différence, sur laquelle nous reviendrons, est plutôt, selon Brandom, à tracer entre les concepts *logiques* et

négligeant l'engagement pris par Brandom à propos de l'inutilité de l'*histoire conceptuelle* et en étendant ainsi son *histoire rationnelle* en *histoire conceptuelle* de manière à rendre compte de l'histoire racontée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*.<sup>98</sup>

Pour répondre à la question concernant la possibilité de justifier une *conception* générale de la réalité (ou de l'objectivité) et ainsi rendre manifeste la nécessité de l'*histoire conceptuelle*, prenons d'abord en compte un souci légitime exprimé par McDowell concernant le statut du concept d'expérience dans l'interprétation de Brandom. Selon celui-ci, l'expérience à laquelle se livre la « conscience naturelle » dans la *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas une *expérience empirique* « ordinaire » comme celle que nous venons de décrire à propos de l'« or » et de la « pyrite », mais une expérience concernant des conceptions *transcendantes* de l'« objectif » et du « subjectif » ou encore de la « réalité » et de la « conscience ».<sup>99</sup>

Or, que signifie l'expression « conceptions *transcendantes* » dans un contexte hégélien? Pour y répondre, examinons à nouveau le passage de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, dans lequel Hegel associe la *distinction* constitutive de la relation intentionnelle de la conscience à un *jugement* :

« [...] sujet [qui est pour soi par] son jugement, dans lequel il exclut de lui-même la totalité naturelle de ses déterminations comme un objet, un monde *extérieur* à lui, et s'y

---

les concepts *empiriques*. À cet égard, comme le montre ce qui suit, si nous laissons pour l'instant de côté ce qui caractérise, pour nos deux auteurs, un concept *logique*, nous pensons que Brandom est ici fidèle à la pensée hégélienne.

<sup>98</sup> D'ailleurs, si nous détournons le regard des engagements théoriques endossés explicitement par Brandom pour nous concentrer sur sa *pratique* argumentative, nous nous apercevons alors qu'il tente de justifier ses propres concepts « logiques » en montrant les conflits normatifs surgissant au sein des articulations inférentielles *passées* et en les organisant de manière à former quelque chose comme une *histoire progressive*.

<sup>99</sup> Cf. McDowell (1999), pp. 191-192 : « It may be relevant to note that, contrary to what Brandom suggests, what is called 'experience' in the *Phenomenology* is not our day-to-day coping with the world we perceive and act in, which would be an appropriate frame for that concern of Brandom's. 'Experience' in the *Phenomenology* describes, rather, the fate of a succession of *transcendental* conceptions, of the subjective and the objective as such. » Toutefois, pour rendre justice à l'interprétation de Brandom, il est nécessaire de souligner que son concept d'expérience n'est pas limité aux *expériences empiriques* « ordinaires » auxquelles le réduit McDowell, mais qu'en tant que processus de révision des engagements normatifs jugés conflictuels, il peut aussi inclure, selon Brandom, le type d'expérience vécu par Antigone et Créon et décrit par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. À ce propos, voir principalement les réponses de Brandom à Habermas en Brandom (2000c), p. 374 et à Pippin en Brandom (2005), p. 432.

rapporte de telle sorte qu'il est, dans ce monde, immédiatement réfléchi en lui-même, – la conscience. [nous soulignons]<sup>100</sup>

En *jugeant* implicitement qu'elle *n'est pas* la réalité ou l'« objet » qu'elle examine (ou qu'elle l'est, lorsqu'elle se « dédouble » pour s'examiner examiner), la conscience originellement intentionnelle prend donc d'emblée une *attitude normative* à l'égard de la relation qu'elle entretient avec la réalité ou avec son « objet ». En énonçant implicitement « 'cette réalité' dont 'je' suis consciente *n'est pas* le 'je' conscient de ce 'cette réalité' », la conscience *traite comme vraie* une relation conceptuelle minimale participant à la distinction (et ainsi à la détermination) des contenus conceptuels que sont la « conscience » et la « réalité ». Et, en saisissant implicitement d'une façon plutôt que d'une autre cette relation *constitutive* des deux contenus conceptuels, autrement dit, en la saisissant de manière *déterminée*, la conscience, pensant examiner directement une réalité s'offrant « immédiatement », travaille donc, *à son insu*, à l'intérieur d'une *préconception* de la réalité et, par détermination réciproque, d'une *préconception* de sa propre activité. Pour Hegel, son appréhension de la réalité n'est donc jamais immédiate; elle est plutôt toujours minimalement médiatisée par une *conception* implicite que la conscience se fait d'elle-même et de la réalité.

En reprenant le qualificatif utilisé par McDowell, il est effectivement possible de concevoir ces *conceptions* implicites de la conscience et de la réalité comme des conceptions *transcendantales* du « subjectif » et de l'« objectif ». Toutefois, chez Hegel, contrairement à ce qui se produit chez Kant, en incluant l'*action* dans l'expérience conçue comme un processus cognitif cyclique (*jugement-action-jugement*) d'*interaction* avec la réalité, les conditions *transcendantales* de l'expérience ne sont pas *données* une fois pour toutes, mais elles se *développent* et *progressent* avec la *certitude* de la conscience de soi. Ainsi, les *conceptions transcendantales* du « subjectif » et de l'« objectif » dépendent pour Hegel de l'*attitude normative* de la conscience les traitant implicitement comme des *conceptions transcendantales vraies*. Et comme tout ce que la conscience traite comme étant vrai, ces *conceptions transcendantales* sont aussi *falsifiables* et sujettes à la *révision*. Ainsi, la conscience prenant l'attitude normative de *La certitude sensible*, de *La perception* ou de *Force et Entendement* – pour ne nommer

<sup>100</sup> Hegel (1988), édition de 1830, § 412, p. 220. Citation légèrement modifiée pour en préserver la cohérence malgré la coupure.



que ces premiers titres de chapitre – œuvre à chaque étape au sein d’une telle conception *transcendantale* seulement pour voir surgir, à chaque étape, des contradictions normatives minant la *vérité* de sa conception *transcendantale*; des contradictions qu’elle ne peut résoudre en révisant des engagements normatifs particuliers tout en demeurant au sein de la même conception *transcendantale*.

Contrairement à la révision « locale » concernant l’« or », la « pyrite » et quelques autres contenus conceptuels, les révisions dont la *Phénoménologie de l’esprit* retrace l’*histoire conceptuelle* concernent des engagements normatifs très « généraux » dont dépend la conception même de l’« objectif » et du « subjectif », et donc desquels dépendent de nombreux contenus conceptuels.<sup>101</sup> La conscience passant, par exemple, de *La perception* à *Force et Entendement* révisé ses engagements normatifs de manière à résoudre les conflits normatifs émergeant d’une conception *transcendantale* dans laquelle la réalité est appréhendée comme un ensemble de *choses* et de *propriétés* et passe ainsi à une conception *infinie* – telle qu’exposée ici dans la thèse sur le *réalisme conceptuel*.

En *historicisant* ainsi le domaine transcendantal (pur) de Kant, il n’y a plus, pour Hegel, mais aussi pour Brandom, de distinction *radicale* à faire entre les concepts *empiriques* et les concepts *transcendants*. Pour démarquer les conceptions transcendantales dont parle la *Phénoménologie de l’esprit* des conditions transcendantales dont parle Kant dans la *Critique de la raison pure* tout en soulignant leur caractère *falsifiable* et leur dépendance envers l’*attitude normative* de la conscience, nous référerons dorénavant à ces conceptions générales du « subjectif » et de l’« objectif » en nous servant de l’expression « conceptions *quasi-transcendantales* ».<sup>102</sup> Contrairement à Brandom, nous distinguerons donc, parmi les *concepts* qu’il identifie comme *logiques*, entre les concepts traités par Hegel sous la perspective *quasi-*

<sup>101</sup> L’image « spatiale » est inspirée de Quine. Cf. Quine (1961).

<sup>102</sup> Nous reprenons ici évidemment une expression qui a été forgée indépendamment et dans des contextes différents par Adorno et Derrida. Pour un rapprochement conceptuel et non seulement terminologique, un travail d’envergure serait nécessaire.

*transcendantale* de la *Phénoménologie de l'esprit* et les concepts traités sous la perspective *logique* de la *Science de la logique*.<sup>103</sup>

Conséquemment, de manière analogue à ce qui se passe dans le cas concret de l'« or » et de la « pyrite », la conscience ne peut *comprendre* et *justifier*, selon Hegel, une telle conception *quasi-transcendantale* sans recourir au chemin « répétant » ou « remémorant » le *développement* de cette conception *quasi-transcendantale*, c'est-à-dire sans repasser par l'*histoire conceptuelle* retraçant les différents conflits normatifs ayant fini par conduire, de révision en révision, à une certaine articulation inférentielle déterminant des concepts *quasi-transcendants*. Citons à ce propos Hegel, au début de la section *Raison* de la *Phénoménologie de l'esprit*, alors qu'il discute de l'idéalisme :

« La conscience, qui est cette vérité [=la vérité énoncée par l'idéalisme], a ce chemin derrière elle, et l'a oublié, dès lors qu'elle intervient *immédiatement* comme raison, ou encore, cette raison intervenant immédiatement n'intervient que comme la *certitude* de cette vérité. Elle ne fait donc qu'*assurer* être toute la réalité, mais ne conçoit pas cela même; car c'est le chemin oublié qui est la compréhension conceptuelle [*das Begreifen*] de cette affirmation exprimée immédiatement. Et pareillement, pour celui qui n'a pas fait tout ce chemin, cette affirmation [...] est incompréhensible [*unbegreiflich*]. »<sup>104</sup>

À l'instar de ce qu'avance Brandom, il est donc effectivement possible dans un commentaire d'exposer sommairement une conception *quasi-transcendantale*, mais contrairement à ce qu'il soutient, elle ne peut alors prétendre à la *justification* et à « la *compréhension conceptuelle* (*das Begreifen*) » que seule permet la « déduction »<sup>105</sup> par le biais d'une *histoire conceptuelle*. En suivant les ramifications inférentielles de son interprétation concernant la compréhension et la justification d'une articulation inférentielle déterminant des concepts *empiriques*, il faut selon nous conclure avec Hegel qu'une telle exposition *immédiate* peut être *vraie*, mais elle conserve la forme de la *certitude immédiate* et de la *représentation*.

<sup>103</sup> Nous employons cette tournure pour ne pas exclure que ces concepts puissent être les mêmes dans les deux cas, mais considérés sous deux perspectives différentes. À ce propos, voir la conclusion de ce mémoire.

<sup>104</sup> Hegel (1991a), pp. 178-179.

<sup>105</sup> En se référant au sens juridique et étymologique du terme « déduction » chez Kant, tel qu'admirablement présenté dans Henrich (1989), il est ainsi compréhensible que Hegel ait employé le terme « déduction » pour caractériser le cheminement de la « conscience naturelle » dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

En conséquence, selon nous, il faut aussi étendre l'interprétation de Brandom concernant la nécessité de lier la détermination des concepts *empiriques* à une *histoire rationnelle* de manière à y inclure la nécessité de lier la détermination des concepts *quasi-transcendants* à une *histoire conceptuelle*. Selon cette extension apportée à l'interprétation de Brandom, « la *compréhension conceptuelle* (*das Begreifen*) » et la *justification* d'une articulation inférentielle déterminant des contenus conceptuels, que ces derniers soient *empiriques* ou *quasi-transcendants*, présupposent toujours implicitement la référence à une *histoire* narrant le *développement* ou la *détermination progressive* de ces contenus conceptuels.

Ainsi, pour reprendre les concepts hégéliens, en concevant l'expérience cognitive (*Erfahrung*) comme un processus fonctionnant par cycles d'« extériorisation (*Entäußerung*) » du savoir dans l'*action* et d'« intériorisation (*Er-innerung*) » du résultat dans le savoir par le *jugement*, le processus d'expérimentation génère en son sein une *histoire progressive* en conduisant l'« extériorisation (*Entäußerung*) » sur la base des « intériorisations (*Er-innerungen*) » précédentes. Cette *histoire* guidant à chaque étape l'« extériorisation (*Entäußerung*) » se présente d'abord à la conscience dans le « souvenir (*Erinnerung*) » sous la forme d'une « histoire extérieure » où les expériences passées se succèdent pour ensuite être « intériorisées (*er-innert*) » sous la forme d'une « histoire intérieure » normative, et ce, que cette « histoire intérieure » soit identifiée comme *rationnelle* ou *conceptuelle*.<sup>106</sup>

Un avantage significatif de l'*historicisation* des concepts qui découle de cette conception de l'expérience cognitive consiste en ce que le *savoir*, dont la conscience est certaine, progresse au fil des expériences en incorporant les résultats décevant ses attentes normatives de sorte que les résultats subséquents soient désormais en conformité avec elles. Autrement dit, cette *historicisation* des concepts permet d'incorporer dans son *savoir* ce que la conscience traite, en fonction de ce savoir, comme étant des résultats *contingents*. En incluant le domaine transcendantal de Kant dans cette *historicisation*, le transformant ainsi en domaine des conceptions *quasi-transcendantales*, Hegel dissipe du même coup le problème de la « chose en soi », car la *conception quasi-transcendantale* traitée comme étant vraie par la conscience n'est pas,

---

<sup>106</sup> Cf. Hegel (1991a), pp. 489-490.

comme chez Kant, le résultat de conditions *purement* subjectives auxquelles s'oppose une réalité isolée en elle-même, mais une conception résultant de l'*interaction*<sup>107</sup> de la conscience avec la réalité dont la *vérité* (ou l'*objectivité*) peut être justifiée grâce à l'*histoire conceptuelle* narrant son développement.

Jusqu'ici, nous avons d'abord argumenté, sous le titre de *réalisme conceptuel*, en faveur de l'interprétation que Brandom propose de la section *Conscience* de la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon cette interprétation, la réalité, pour être *déterminée*, doit être conçue comme une structure inférentielle « infinie ».

Puis, sous le titre *idéalisme objectif*, nous avons défendu l'interprétation proposée par Brandom de la transition entre les sections *Conscience* et *Conscience de soi* en développant davantage son propos et en l'appuyant sur les textes hégéliens. D'après cette seconde thèse articulant l'*idéalisme absolu* de Hegel, le *réalisme conceptuel* n'est pas autonome, car la structure inférentielle « infinie » de la réalité *dépend sémantiquement* du processus normatif d'expérimentation que la « conscience naturelle », à partir de la section *Conscience de soi*, s'efforce d'explicitier.

Une conséquence particulièrement intéressante de cet *idéalisme objectif*, à l'égard de notre hypothèse de départ, consiste en ce qu'une référence implicite à une *histoire rationnelle* se soit avérée nécessaire pour *comprendre* et *justifier* la détermination des concepts *empiriques*. En poussant cette thèse défendue par Brandom au-delà des engagements qu'il endosse, nous avons élargi ce concept d'*histoire rationnelle* en *histoire conceptuelle* de manière à rendre compte de la nature particulière de l'expérience menée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Avec cet ajout, l'*idéalisme*

<sup>107</sup> En comprenant l'expérience comme un processus d'*interaction* entre la conscience et la réalité, Hegel renvoie effectivement dos-à-dos les perspectives unilatérales de l'*idéalisme subjectif* et du *réalisme* en offrant une perspective unifiée. Voir, par exemple, ce passage particulièrement clair de la *Science de la logique* :

« Il est tout aussi unilatéral de représenter l'analyse comme si dans l'objet rien n'était qui ne se trouve inséré dans lui qu'il est unilatéral d'être d'avis [que] les déterminations qui se dégagent se trouvent seulement tirées de lui. Cette représentation-là, on sait que l'énonce l'idéalisme subjectif, qui dans l'analyse prend l'activité du connaître seulement pour un *poser* unilatéral, au-delà duquel la *chose en soi* demeure cachée; l'autre représentation appartient à ce que l'on appelle le réalisme, qui saisit le concept subjectif comme une identité vide qui recevrait dans soi de l'extérieur les déterminations-de-pensée (Hegel (1981), p. 321). »

Contrairement à l'*idéalisme subjectif* de Kant dans lequel la raison est scindée en un domaine théorique et un domaine pratique, l'*idéalisme absolu* dissout le problème de la « chose en soi » en concevant « l'activité du connaître » ou « l'idée du connaître » – si nous nous fions à la conclusion de la *Science de la logique* – comme un processus ou une méthode unifiant « l'idée du vrai » (théorique) et de « l'idée du bien » (pratique) dans « l'idée absolue ». À ce propos, voir Burbidge (1997) et (1998).

*objectif* implique donc la nécessité de référer implicitement aux *histoires rationnelle et conceptuelle* pour comprendre et justifier la détermination des concepts *empiriques* et *quasi-transcendants* lesquels, lorsque pris ensemble, permettent d'être *conscient de quelque chose de déterminé*.

Puisque Brandom essaie de dégager la structure même de la normativité dans l'*idéalisme conceptuel* – troisième thèse articulant selon lui l'essentiel de l'*idéalisme absolu* de Hegel – pour comprendre (en outre) la structure normative de l'*histoire rationnelle*, tournons-nous vers cette thèse pour dégager la structure normative de l'*histoire rationnelle* et pour l'étendre à l'*histoire conceptuelle*.

### III. Idéalisme conceptuel

La thèse sur l'*idéalisme conceptuel* que Brandom attribue à Hegel est en apparence plus farfelue<sup>108</sup> que les deux premières. De manière générale, elle soutient qu'il faut, selon Hegel, comprendre l'unité et la structure du concept à partir de l'unité et la structure que manifeste un *soi conscient de soi* :

« That idealist thesis [=conceptual idealism], recall, is the claim that the structure and unity of the concept is the same as the structure and unity of the self-conscious self. »<sup>109</sup>

Pour compliquer les choses, Brandom ne cherche ni à situer concrètement cette thèse générale dans le corpus hégélien, ni à situer les autres engagements inférentiels (ou *hypothèses auxiliaires*) qu'il attribue – principalement sur une base *de re* – à Hegel pour parvenir à tirer ses conclusions sur la détermination des concepts. Il se contente de justifier l'attribution de sa thèse générale en mettant côte à côte deux citations qu'il isole de « l'introduction » du deuxième tome de la *Science de la logique* que Hegel a pourvue du titre *Du concept en général*. Ces deux citations, tirées de l'édition francophone, vont comme suit :

« Il appartient aux vues les plus profondes et les plus justes qui se trouvent dans la Critique de la Raison que l'*unité* qui constitue l'*essence* du *concept* se trouve connue comme l'unité *originellement-synthétique* de l'*aperception*, comme unité du : *Je pense*, ou de la conscience de soi. »<sup>110</sup>

« Ainsi se justifie par une thèse majeure de la philosophie kantienne [le fait] que, pour connaître ce qu'est le *concept*, on en appelle à la nature du *Je*. »<sup>111</sup>

Pour appuyer davantage cette thèse inusitée, nous pourrions aussi citer cet autre passage caractéristique précédant de peu ces deux premiers extraits :

« Le concept, dans la mesure où il parvient à une *existence* telle quelle est elle-même libre, n'est rien d'autre que [le] *Je* ou la conscience de soi pure. *J'ai* certes des concepts,

<sup>108</sup> Brandom lui-même le reconnaît : « This view [=conceptual idealism] is a more likely candidate for being crazy [...] (Brandom (2005), p. 431) ». Et les commentateurs n'ont pas manqué de le soulever. À ce sujet, par exemple, voir McDowell (1999), p. 191 et, pour la réaction la plus tranchée, voir Rockmore (2002), p. 436 : « I confess that I cannot make any sense of the so-called idealist thesis [=conceptual idealism], which apparently suggests some unspecified (structural?) similarity between concepts and selves. It is obvious that at a sufficiently abstract level, anything resembles anything else. »

<sup>109</sup> Brandom (2002c), p. 216.

<sup>110</sup> Hegel (1981), p. 45.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

ce qui veut dire des concepts déterminés; mais [le] Je est le concept pur lui-même, qui comme concept est venu à l'être-là »<sup>112</sup>

La stratégie interprétative de Brandom semble partir de cette identité proclamée par Hegel dans la *Science de la logique*, entre la *conscience de soi pure* et le *concept pur*, pour ensuite développer cette thèse générale et encore « abstraite » en faisant référence à la reconnaissance mutuelle dont dépend, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la *conscience de soi* nécessaire à toute *conscience intentionnelle*.

D'un point de vue interprétatif, la thèse sur l'*idéalisme conceptuel* semble donc prélever une thèse générale provenant de la *Science de la logique* pour la développer et la déterminer en la greffant dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Si cette caractérisation générale est correcte, alors Brandom tente de comprendre l'unité et la structure du concept à partir des « circonstances »<sup>113</sup> dont dépend la conscience de soi, c'est-à-dire, d'un point de vue interprétatif, en suivant implicitement le développement de la conscience de soi à partir de la section *Conscience de soi* jusqu'au *Savoir absolu*.

Si, d'un point de vue philosophique, nous nous efforçons de saisir cette thèse de manière plus déterminée afin de saisir le contenu se cachant derrière l'étrange formulation dans laquelle Brandom la présente, alors cette thèse soutient que l'ensemble « infini » de la conceptualité, composé du versant objectif – concernant les concepts de relations d'incompatibilité<sub>obj</sub> et de conséquence – et du versant subjectif – concernant le processus subjectif de révision des engagements normatifs lors d'un conflit normatif –, doit lui-même être *modélé* sur le processus de reconnaissance mutuelle dont dépend la conscience de soi. Autrement dit, non seulement, selon Brandom, le processus normatif de l'expérience – dans lequel les versants objectif et subjectif de la conceptualité sont en relation de dépendance sémantique – présuppose-t-il un « contexte » de reconnaissance mutuelle dans lequel des sujets conscients d'eux-mêmes se traitent mutuellement comme des sujets prenant des engagements normatifs dont ils sont responsables face aux autres, mais cette reconnaissance mutuelle fournit aussi le « modèle »<sup>114</sup> permettant de saisir la structure même de la normativité à l'œuvre dans ce processus :

« Hegel's *conceptual idealism* consists in understanding this process of experience as exhibiting a constellation of reciprocal authority whose paradigm is mutual recognition:

<sup>112</sup> Hegel (1981), p. 44.

<sup>113</sup> Hegel (1991a), p. 142.

<sup>114</sup> Cf. Brandom (2002c), p. 222.

the structure and unity of the self-conscious individual self. Thus we are to use the same concepts in terms of which we understand *selves* to understand *concepts*. Reciprocal recognition is for Hegel the structure that makes the normative intelligible as such. »<sup>115</sup>

Selon Brandom, cette structure de la reconnaissance permet de saisir la structure même de la normativité à l'œuvre dans le processus de l'expérience selon ses trois dimensions essentielles : *sociale, inférentielle et historique*.<sup>116</sup>

En ce qui concerne l'hypothèse guidant ce mémoire, c'est évidemment cette dernière dimension de l'expérience, par laquelle les concepts se *développent* (ou se *déterminent*), qui nous intéresse tout particulièrement.

Étant donné que cette thèse est principalement attribuée à Hegel sur une base *de re*, nous ne nous pencherons pas ici directement sur la valeur herméneutique de la greffe réalisée par Brandom.<sup>117</sup> Nous utiliserons plutôt la structure générale de la normativité qu'il dégage du processus de reconnaissance *sociale* (ou *mutuelle*) pour préciser le rôle que joue la dimension *historique* dans la *détermination* des concepts.

### 1. La structure normative de la reconnaissance mutuelle (ou sociale)

Nous avons déjà exposé pourquoi, selon Hegel, toute *conscience intentionnelle* est aussi une *conscience de soi*. Et nous avons aussi vu que cette conscience de soi ne se réduit pas seulement à la formalité abstraite de l'*aperception transcendantale* kantienne,

<sup>115</sup> Brandom (2002a), p. 57.

<sup>116</sup> Cf. *Idem*.

<sup>117</sup> Permettons-nous toutefois une remarque qui n'invalide pas les conclusions immédiates que tire Brandom quant à la structure même de la normativité. Au début de *La logique subjective*, Hegel appelle effectivement au « Je » kantien pour comprendre l'unité et la structure du « concept du concept », mais, contrairement à ce qu'affirme Brandom, c'est pour critiquer cette représentation encore trop concrète de la structure du concept (Cf. Macdonald (2004)). Comme nous l'avons exposé brièvement dans le *réalisme conceptuel*, le « concept du concept » est une structure ternaire unifiant les trois déterminations que sont l'*universalité*, la *particularité* et la *singularité*. Pour Hegel, le « Je » illustre cette structure sans toutefois la saisir dans sa pureté : le « Je » est toujours un « Je » *singulier* opposé en tant que *particulier* à d'autres « Je », mais auxquels il est aussi identique en tant qu'*universel* (« Je » = « Nous »). Ainsi, tous les « Je » sont à la fois *singulier*, *particulier* et *universel*. Contrairement à la conclusion qu'en tire Brandom, l'*unité* et la *structure* du « Je » ne sont pas « *produites* (produced (Cf. Brandom (2002c), p. 218)) » par le processus de reconnaissance réciproque au sens où l'unité et la structure du concept seraient ainsi *produites* par un processus social. Pour Hegel, c'est l'inverse : « l'unité et la structure du concept » est la *condition de possibilité* de toute détermination et donc de celle du « Je », de la « reconnaissance », etc. Selon nous, il est donc faux d'affirmer, à l'instar de Brandom (reprenant une formule de Haugeland (1982)), que pour Hegel « all transcendental constitution is social institution (Brandom (2002a), p. 48, (2000a), p. 34, (2002c), 216) ». Ce « concept du concept » est un élément de résistance important à l'interprétation pragmatiste de Hegel proposée par Brandom.



mais qu'elle implique aussi une *conception* de la réalité et une *conception* de soi, toutes deux se développant selon un processus normatif tout en étant articulées inférentiellement par des engagements normatifs allant des plus généraux (ou *quasi-transcendants*) jusqu'aux plus déterminés (ou *empiriques*).

Or, il est bien connu que la *conscience de soi*, selon Hegel, présuppose à son tour une certaine forme de *reconnaissance mutuelle* :

« La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. »<sup>118</sup>

Et, il est tout aussi connu que cette *reconnaissance mutuelle* (ou *sociale*) est le concept clé par lequel le concept d'*esprit* est introduit :

« Dès lors que c'est une conscience de soi qui est l'objet, celui-ci est tout aussi bien Je qu'objet. – Et en cela nous nous trouvons déjà en présence du concept de l'*esprit* [...]; un *Je*, qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je*. »<sup>119</sup>

Partant de ces thèses hégéliennes et de ce que nous avons déjà rendu explicite à propos du processus d'expérimentation, quelle est cette structure normative manifestée par la reconnaissance mutuelle qui est censée, selon Brandom, rendre explicite la structure même de la normativité?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord comprendre ce que signifie *reconnaître* un être comme étant conscient de lui-même.

Selon ce que nous avons avancé à propos du « pôle sujet » de la conscience, reconnaître un être comme étant conscient de lui-même, c'est principalement le reconnaître comme un foyer « repoussant » les incompatibilités<sub>subj</sub>, c'est-à-dire comme un « sujet » prenant des engagements normatifs articulés inférentiellement et réceptif à la *nécessité normative* de réviser ses engagements conflictuels. Autrement dit, reconnaître un être comme étant conscient de soi, c'est prendre une *attitude normative* à son égard en *jugeant* qu'il prend lui aussi des *attitudes normatives* et qu'il agit en fonction de l'articulation inférentielle qu'il traite comme étant vraie.

Par opposition à l'attitude normative prise lorsque quelque chose est traité seulement comme un « objet » n'étant pas conscient de lui-même (un *quoi?*) – à

<sup>118</sup> Hegel (1991a), p. 150.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 149.

l'attitude prise, par exemple, en jugeant qu'une « roche » tombe du haut d'une falaise –, lorsque quelque chose est traité comme un « sujet » conscient de soi (un *qui?*), alors, pour la conscience le reconnaissant, il ne fait pas que se *mouvoir* et faire du *bruit*, mais il *exprime* (ou *extériorise*) des engagements normatifs en *agissant* et en *assertant* (ou en *jugeant* publiquement). Et, puisque les engagements normatifs articulés inférentiellement sont essentiellement des *raisons* pouvant servir dans des raisonnements (pratiques et théoriques), *juger* qu'un être est conscient de soi et *agir* en fonction de cet engagement, c'est le *traiter* en pratique comme un être sensible à la *force normative* des *raisons* pouvant *justifier* ses *actions* et ses *assertions* en faisant d'autres *actions* ou *assertions*.

Pour employer le vocabulaire que Brandom associe à la thèse kantienne de l'autonomie<sup>120</sup> – reprise et transformée par Hegel –, *reconnaître* un être conscient de lui-même, c'est donc le traiter comme un être exerçant une *autorité* en *exprimant* des engagements normatifs déterminés dont il peut ensuite être *tenu responsable* par une autre source d'*autorité*. Par conséquent, reconnaître l'*autorité* d'une conscience de soi ayant une *conception* de soi et de la réalité, c'est aussi reconnaître l'*autorité* d'engagements normatifs potentiellement en conflit avec les siens. Le processus de reconnaissance fait ainsi entrer une *dimension* intersubjective dans le processus d'expérimentation : la *certitude* d'une conscience de soi peut entrer en conflit avec la *certitude* d'une autre conscience de soi qu'elle reconnaît et ainsi commander une *révision* (ou une *négociation*) des engagements normatifs de la part d'une des deux consciences de soi ou de la part des deux, et ce, de manière à préserver la cohérence requise par le « pôle objet » de leur conscience (*désormais étendue au « Nous » ou à l'« esprit »*).<sup>121</sup>

Et, si être conscient de soi *en soi* et *pour soi* consiste à être une source d'*autorité* et de *responsabilité*, alors, selon l'idée centrale du concept hégélien de la reconnaissance, pour être conscient de soi *en soi* et *pour soi*, il faut être *reconnu* comme

<sup>120</sup> Cf. Brandom (2002c), p. 219.

<sup>121</sup> Ainsi, selon notre analyse, une fois le concept d'*expérience* repris et développé comme *cognition absolue*, la « conscience agissante », la « conscience jugeante », et (nous pourrions ajouter) la « conscience réconciliante » peuvent très bien être des consciences de soi distinctes au moins reconnues par la « conscience réconciliante » ou encore différents moments d'une même conscience de soi. Voir aussi à ce propos la note 79 de la première partie de ce mémoire.

une source d'*autorité* et de *responsabilité* par une autre source d'*autorité* et de *responsabilité* que l'on reconnaît. En effet, comme une « source d'autorité » qui n'est pas reconnue ne peut avoir d'autorité sur *qui* que ce soit et ne peut être tenue responsable devant *qui* que ce soit, une « source d'autorité » qui n'est pas reconnue n'est tout simplement pas une *vraie* source d'autorité. Pour être une source d'autorité, il faut donc nécessairement être reconnu comme tel. En ce sens, la reconnaissance permet d'*instituer* une source d'autorité simplement en lui reconnaissant cette autorité. Pour reprendre un exemple hégélien, l'oracle reconnaissant une autorité au bruissement des feuilles d'arbres institue ainsi une source d'autorité.<sup>122</sup> Toutefois, contrairement à ce que croit d'abord le *maître* dans le fameux épisode du *maître* et du *valet* de la *Phénoménologie de l'esprit*, cette reconnaissance unilatérale n'est pas suffisante, car elle présuppose que *celui* qui *institue* la source d'autorité en la reconnaissant soit lui-même une source reconnue d'autorité. Pour reprendre l'exemple de l'oracle, ce dernier peut bien reconnaître l'autorité du bruissement des feuilles, mais pour que sa reconnaissance ait *elle-même* une autorité quelconque, il doit lui-même être une source reconnue d'autorité – ce que ne peut accomplir en retour le bruissement des feuilles. De même, dans le cas du *maître* et du *valet*, le *maître* a beau être *certain (pour soi)* de sa propre autorité, son autorité n'est en *vérité (en soi)* reconnue que par « *quelque chose* » qui, à ses yeux, n'a pas l'autorité nécessaire pour *instituer* une telle source d'autorité. Et en sens inverse, le *valet*, d'abord *certain (pour soi)* de sa propre autorité, voit ensuite cette certitude remise en cause par les engagements normatifs du maître qu'il reconnaît, car selon ses engagements ayant pour lui aussi autorité, le *valet* ne *doit* pas être reconnu.

Il s'ensuit qu'un être ne peut parvenir au statut de « conscience de soi [...] *en soi* et *pour soi* »<sup>123</sup> par lui-même. Être une conscience de soi *en soi* et *pour soi*, c'est donc

<sup>122</sup> Cf. Hegel (1991a), pp. 466 et 489. Un être ayant ce type dérivé d'autorité est caractérisé par Brandom, dans *Making it Explicit*, comme un être ayant une « *intentionnalité de seconde classe (second-class intentionality)* (Brandom (1998), p. 59) » et faisant ainsi partie des « *systèmes intentionnels simples (simple intentional systems (Idem))* » par opposition aux « *systèmes intentionnels interprétant (interpreting intentional systems (Idem))* » ayant une « *intentionnalité de première classe (first-class intentionality (Idem))* ». Un être ayant une « *intentionnalité de première classe* » peut attribuer des intentions à un « *système intentionnel simple* » et ainsi le traiter en conséquence, alors que ce dernier ne peut à son tour en attribuer. À l'instar de la conclusion qu'en tire Brandom, étant donné que la reconnaissance mutuelle est nécessaire pour instituer des « *systèmes intentionnels interprétant* », seule la communauté de reconnaissance a, au sens strict, une « *intentionnalité de première classe* ».

<sup>123</sup> Hegel (1991a), p. 150. Extrait déjà cité.

avoir un *statut normatif* qui exige d'une part, qu'un « sujet (a) » exerce son *autorité* en reconnaissant un « sujet (b) » comme étant un « sujet » exerçant aussi une *autorité* en prenant des engagements normatifs, et d'autre part, que ce « sujet (b) » exerce son *autorité* en reconnaissant que le « sujet (a) » est aussi un « sujet » exerçant une *autorité* en prenant des engagements normatifs. C'est donc un *statut normatif* qui requiert une reconnaissance *mutuelle* et qui est, en vertu de cette réciprocité, obtenu simultanément par deux êtres reconnus et reconnaissants.

Autrement dit, en paraphrasant Hegel, pour être une conscience de soi *en soi* et *pour soi*, c'est-à-dire un « Je » – un être *agissant* et *jugeant* d'après des engagements normatifs dont il est *responsable* et dont il peut rendre *raison* –, il faut aussi être un « Nous » – un être appartenant à une communauté *normative* formée d'êtres reconnaissant mutuellement leur *autorité* et se *tenant* mutuellement *responsables*. En associant, comme Hegel, ce « Nous » au concept de l'« esprit (*Geist*) », il s'ensuit que pour être *en soi* et *pour soi* un « Je » – un être « *spirituel (geistig)* » sensible à la force *normative* des *raisons* –, il faut aussi être un « Nous », c'est-à-dire appartenir à une communauté « *spirituelle (geistige)* » formée des êtres se reconnaissant mutuellement en tant qu'êtres « *spirituels (geistige)* ». Ainsi, il est possible d'affirmer, avec Brandom, que l'« esprit (*Geist*) » hégélien correspond au domaine *normatif* et que ce dernier est soutenu par la reconnaissance mutuelle *instituant* simultanément les « sujets » conscients d'eux-mêmes et leur communauté *normative*.<sup>124</sup>

Maintenant, à l'aide de ce que nous venons d'avancer, quelle structure normative est-il possible d'extraire de ce processus de *reconnaissance mutuelle*?

Selon Brandom, le processus de reconnaissance mutuelle démontre que le *statut normatif* de « sujet » est *institué* par un processus de *négociation* – si on veut l'appeler ainsi – entre (un minimum de) deux pôles exerçant chacun une *autorité* sur l'autre pôle de sorte que chacun d'eux soit aussi *tenu responsable* de l'usage de son autorité devant

<sup>124</sup> Ainsi se trouve justifiée l'association brandomienne de l'*esprit* au domaine du *normatif*. À propos de cette association, voir par exemple Brandom (2002c), p. 222 : « Hegel thinks of Spirit – the realm of the normative – as produced and sustained by the processes of mutual recognition, which simultaneously institute self-conscious selves and their communities. » Voir aussi cet extrait situé en Brandom (2002c), p. 227, et aussi en Testa (2003), p. 557 : « I understand the *geistig* as the realm of conceptually articulated norms, of authority and responsibility, commitment and entitlement. »

l'autorité de l'autre. Et, être un « sujet » *en soi* et *pour soi*, c'est être un des pôles *institués* par (au moins) une telle relation normative de dépendance mutuelle.

Selon le même *modèle*, un *contenu conceptuel* – un *concept* ou une *norme* – est *institué* par une *négociation* entre différents pôles exerçant chacun une *autorité* dont il est *tenu responsable* devant une autre autorité. Et, être un *contenu conceptuel* – un *concept* ou une *norme* –, c'est être un des pôles *institués* par ces relations normatives de dépendance mutuelle. C'est à ce niveau d'abstraction que Brandom attribue à Hegel une thèse selon laquelle il faut *modeler* la conceptualité sur le « soi » ou le « sujet » conscient de soi et associer ainsi la structure normative de la reconnaissance mutuelle (ou *sociale*) à la structure même de la normativité :

« *Whenever a norm can properly be discerned, there must be distinct centers of reciprocal authority and a process of negotiation between them. For this, Hegel thinks, is the nature of the normative as such [...]* »<sup>125</sup>

Sans juger directement de la valeur herméneutique de ce *modelage*<sup>126</sup>, contentons-nous d'indiquer que cette compréhension de la structure de la normativité est conforme à la *dimension inférentielle* de la normativité telle que nous l'avons déjà exposée dans le *réalisme conceptuel* et l'*idéisme objectif*. En effet, selon ces deux thèses, un *contenu conceptuel* est un nœud inférentiel dont le contenu est *déterminé* par l'ensemble des relations inférentielles qu'il entretient avec les autres contenus conceptuels *déterminés*. Lorsqu'un tel contenu conceptuel est saisi par un être conscient de lui-même, son contenu sémantique déterminé est ainsi *institué* par les relations normatives de dépendance mutuelle au carrefour desquelles il le situe – selon les relations d'autorité qu'il reconnaît. Il est donc possible d'affirmer, d'une part, que le contenu sémantique d'un concept déterminé est le résultat d'une *négociation* entre différents pôles<sup>127</sup> d'autorité institués simultanément par des relations inférentielles

<sup>125</sup> Brandom (2002c), pp. 222-223.

<sup>126</sup> Voir à cet égard la note 117 de la première partie de ce mémoire. Contentons-nous d'indiquer que ce *modelage* rend explicite la structure du concept qui, par contre, ne dépend pas de la structure de la reconnaissance. Selon nous, Brandom inverse la relation de dépendance hégélienne et force ici les textes pour présenter un Hegel plus pragmatiste qu'il ne l'est en réalité.

<sup>127</sup> Le terme de « pôle », en rappelant les pôles d'un aimant, est particulièrement approprié, car comme Hegel l'indique dans la *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie*, « l'aimant présente d'une manière naïve simple la nature du concept (Hegel (2004b), édition de 1830, *remarque*, § 312, p. 260). » En effet, un pôle *singulier* est aussi *particulier*, parce qu'il ne peut être un pôle (+) sans s'opposer à l'autre pôle (-), et sans que cette opposition ait lieu au sein de l'unité *universelle* de l'aimant. Ainsi à rebours, l'*universel*

reconnues et, d'autre part, qu'un concept ayant un contenu sémantique déterminé est lui-même un de ces pôles d'autorité et de responsabilité. Conséquemment, comme illustré par notre exemple sur l'« or » et la « pyrite », lorsque l'autorité *attribuée* (ou *reconnue*) à un de ces pôles change, c'est non seulement son contenu sémantique qui change, mais aussi la détermination des autres contenus sémantiques avec lesquels il entretient des relations normatives de dépendance mutuelle.

## 2. La structure normative des histoires rationnelle et conceptuelle

En quoi maintenant cette structure de la normativité peut-elle nous informer sur la structure normative de l'*histoire* par laquelle une articulation inférentielle déterminant des contenus conceptuels peut être *comprise et justifiée*?

Nous avons déjà indiqué qu'il fallait, selon nous, comprendre la dimension *historique* du processus d'expérimentation comme une « histoire intérieure » formée à partir de l'« intériorisation (*Er-innerung*) » d'une « histoire extérieure » conservée dans le « souvenir (*Erinnerung*) ». À cet égard, en prenant aussi en compte la dimension *sociale* de l'expérience, pour comprendre la structure normative des *histoires rationnelle et conceptuelle*, il faut donc comprendre comment un *passé* commun, conservé dans le souvenir *présent* d'un individu conscient de soi, se transforme en *histoire normative*.<sup>128</sup>

Sur cette base, il est possible d'interpréter la thèse centrale attribuée (*de re*) par Brandom à Hegel concernant cette *histoire* comme suit : une *histoire rationnelle* est ce que l'on obtient en traitant, en premier lieu, les engagements normatifs pris dans le *passé*, ceux endossés au *présent* et ceux qui seront endossés dans le *futur* comme étant organisés autour des trois pôles d'*autorité* et de *responsabilité* que sont le *passé*, le *présent* et le *futur*. Pour rendre cette thèse plus concrète, Brandom propose de la comprendre à partir du modèle de la jurisprudence, dans lequel les *normes* (ou les *lois*) acquièrent un contenu déterminé au fil des jugements, de sorte que c'est l'*histoire* des

---

« aimant » est déterminé par les deux pôles *particuliers* (contradictaires) qu'il contient et chacun des (trois) pôles, incluant l'aimant lui-même, peut être aussi pris isolément comme un *singulier*.

<sup>128</sup> Nous laissons ici de côté la raison pour laquelle, selon Brandom, il faut comprendre que l'esprit se divise en différentes « tranches temporelles (*time slices*) » (Brandom (2002c), p. 234). », car nous pensons, avec Pippin, que Brandom pose, dans cette justification, un faux problème. Cf. Pippin (2005b), p. 400.

jugements qui permet de *comprendre* et de *justifier* le contenu d'une *norme* (ou d'une *loi*).

Selon ce modèle, pour comprendre le contenu déterminé d'une norme « X », un juge n'a accès qu'à ses jugements précédents et aux jugements des juges le précédant, c'est-à-dire qu'il n'a accès qu'aux contextes inférentiels *passés* dans lesquels, la norme (ou le concept) « X » a été ou non appliquée. Par exemple, si dans le contexte 1 – un cas de « vol » de « 100\$ » « sans préméditation » – elle n'a pas été appliquée, dans le contexte 2 – un cas de « vol » de « 100\$ » « avec préméditation » – elle a été appliquée, et dans le contexte 3 – un cas de « vol » de « 1000\$ » « sans préméditation » – elle a été appliquée, alors doit-il appliquer la norme « X » dans le contexte 4 – un cas de « vol » de « 500\$ » « sans préméditation »? Autrement dit, est-ce que les concepts de « vol », de « 500\$ » et « sans préméditation » *impliquent* inférentiellement, lorsqu'ils sont attribués simultanément au même « objet », le concept « X »?

Comme le juge peut uniquement se baser sur les jugements passés (1, 2 et 3) pour comprendre le contenu déterminé de la norme « X » et ainsi juger si elle est impliquée inférentiellement ou non par le contexte inférentiel (4), les jugements passés exercent ainsi une autorité sur le jugement présent au sens où le juge est responsable face à ceux-ci. Mais, ces jugements passés n'indiquent pas par eux-mêmes, comme le montre notre exemple, le contenu déterminé de la norme « X ». <sup>129</sup> De plus, ils ont une autorité sur le juge uniquement si celui-ci les reconnaît comme des sources d'autorité. En ce sens, le juge *tient* les jugements passés responsables devant son autorité en les reconnaissant comme étant *corrects* (ayant autorité et participant à la détermination de la norme « X ») ou *incorrects* (n'ayant pas autorité et ne participant donc pas à la détermination de la norme « X »). Par contre, si le juge est responsable face au passé, ce passé ne peut toutefois pas le *tenir* responsable de son jugement en évaluant s'il est *correct* ou *incorrect*. Selon Brandom, pour respecter la structure symétrique de la normativité dégagée au sein de la reconnaissance mutuelle, ce juge sera donc *tenu*

<sup>129</sup> Pour Brandom, les théories tentant de dériver le contenu déterminé d'une norme *directement* (ou même *automatiquement*) d'une description censée manifester une *régularité* passée commettent le péché du « regularism » – une autre tentative de réduire le normatif à du non-normatif. Cf. Brandom (1998), pp. 26-30.

responsable par les juges futurs qui jugeront si son jugement était *correct* ou *incorrect*, c'est-à-dire si son jugement participe ou non à la *détermination* de la norme « X ».

Selon ce modèle, à chaque jugement, un juge sépare les articulations inférentielles passées *correctes* des articulations inférentielles passées *incorrectes* pour *comprendre* le contenu conceptuel de la norme qu'il cherche à appliquer *correctement* au présent – ce que détermineront à leur tour les juges lui succédant. Pour ce faire, d'après Brandom, un juge ne peut pas laisser les articulations inférentielles *passées* simplement juxtaposées les unes à côté des autres, suivant la simple succession temporelle dans laquelle elles se sont présentées, mais il doit plutôt retracer le *développement* du contenu déterminé de la norme « X » en organisant ces articulations inférentielles *passées* selon une *histoire progressive*. Autrement dit, pour s'*exprimer* (ou « s'*extérioriser* (*sich entäußern*) ») *correctement* dans son jugement, le juge doit « *intérieuriser* (*er-innern*) » « l'histoire extérieure » formée des articulations inférentielles *passées* demeurées *présentes* dans le « *souvenir* (*Erinnerung*) ».

Pour reprendre notre exemple sur l'« or » et la « pyrite », un juge jugeant qu'il est face à un « métal doré » ne peut déterminer si ce « métal doré » *doit* impliquer inférentiellement « or » ou « pyrite » s'il considère isolément les uns après les autres les différents contextes inférentiels *passés* dans lesquels « or » et « pyrite » ont été appliqués. Pour *comprendre* de quelle façon « métal doré » est *objectivement* relié inférentiellement à « or » et à « pyrite » et ainsi *justifier* la vérité de son jugement (ou de son engagement inférentiel), il doit saisir le conflit normatif ayant fait naître la *nécessité normative* de distinguer entre deux « métaux dorés ». Pour ce faire, il doit *reconstruire rationnellement* une « histoire intérieure » à partir des éléments conservés dans l'« histoire extérieure », de sorte que cette *histoire rationnelle* rende *explicite* la nécessité normative *justifiant* une articulation inférentielle particulière. Autrement dit, cette *histoire* doit être construite de sorte à rendre explicite un « *chemin* » établissant qu'une articulation inférentielle particulière *doit* être *endossée*, et ce, parce qu'elle résulte d'un *processus progressif de négociation* au cours duquel les précédents conflits normatifs ont progressivement été résolus. Cette histoire *justifie* donc l'*objectivité* d'une articulation inférentielle particulière en démontrant qu'elle résout les conflits normatifs ayant surgit aux étapes antérieures du *développement* de cette articulation inférentielle et



qu'ils ne feront que ressurgir si une articulation inférentielle située à une étape antérieure du développement est à nouveau endossée. Aussi, en vertu de la structure réciproque de la normativité, cette *histoire rationnelle* justifiant une articulation inférentielle particulière *sera* à son tour évaluée par un juge situant cette articulation inférentielle *passée* et l'*histoire rationnelle* la justifiant au sein d'une autre *histoire rationnelle* intégrant, si nécessaire, les conflits normatifs que cette articulation inférentielle *passée* renferme encore implicitement.<sup>130</sup>

En ce sens, comme l'indique Brandom<sup>131</sup>, une *histoire rationnelle* peut seulement être *réfutée* par une autre *histoire rationnelle*. En étendant la structure normative de l'*histoire rationnelle* à l'*histoire conceptuelle*, ces histoires implicites dans le processus d'expérimentation peuvent ainsi être traitées ensemble comme formant la *source d'autorité ultime* ou encore la *justification dernière* pour toute articulation inférentielle déterminant (comme nous l'avons précédemment exposé) des contenus conceptuels *empiriques* et *quasi-transcendants*. Cette justification *dernière* ne signifie pas l'arrêt du processus, mais plutôt, en vertu de la structure réciproque de la normativité, la nécessité de *répéter* le processus d'expérimentation pour *tester* la vérité de l'articulation inférentielle dont on est certain et, si nécessaire, pour la *déterminer* davantage.

Selon l'analogie proposée par Brandom que nous avons étendue à l'*histoire conceptuelle*, les « sujets » conscients d'eux-mêmes sont donc des « sujets » qui jugent et agissent sur la base d'une conception inférentielle de la réalité et d'eux-mêmes qu'ils traitent comme étant vraie, parce qu'ils la *comprennent*, la *révisent* et la *justifient* implicitement en reconstruisant à chaque nouveau conflit normatif reconnu son *histoire* à la fois *rationnelle* et *conceptuelle*. Comme de tels « sujets » forment des communautés (ou des esprits finis) auxquelles ils s'identifient par le biais des relations normatives de reconnaissances mutuelles qui instituent simultanément les communautés et les « sujets » conscients d'eux-mêmes, leur *histoire personnelle* (*rationnelle* et

---

<sup>130</sup> Pour renforcer le *modelage* de Brandom ou (du moins) l'analogie entre le « Je » et la structure normative des « concepts », il serait possible d'illustrer la nécessité de recourir à l'*histoire rationnelle* pour comprendre la détermination d'un concept *empirique* par la nécessité de recourir à une *histoire personnelle reconstruite rationnellement* de manière à comprendre l'*identité personnelle* d'un individu (ou d'un « je »). Le « je » obtient et maintient une identité déterminée en se narrant constamment une *histoire cohérente* de manière à y inclure les nouveaux événements lui arrivant.

<sup>131</sup> Cf. Brandom (2002a), p. 16 : « But in my view, the best philosophical response to such a narrative is not belief or endorsement but the telling of *more* such stories. »

*conceptuelle*) est toujours *médiatisée* par celle des autres membres de leur communauté et par leur *passé* commun. Par conséquent, puisque chaque membre de la communauté juge et agit sur la base de l'articulation inférentielle qu'il traite comme étant vraie, et puisque cette articulation inférentielle se *développe socialement* au fil de l'*intérieurisation* des conflits normatifs reconnus, l'« histoire extérieure » d'une telle communauté de reconnaissance *manifeste* son « histoire intérieure » – ce qui ne veut toutefois pas dire, malgré l'optimisme logique dont fait parfois preuve Hegel<sup>132</sup>, que ces deux histoires doivent nécessairement coïncider. En ce sens, l'« histoire extérieure » d'un *esprit* n'est pas, comme nous l'avons précédemment écrit, une simple succession de moments passés isolés les uns aux autres, mais une « histoire effective (*wirkliche Geschichte*) »<sup>133</sup>, comme Hegel la nomme dans le *Savoir absolu*, c'est-à-dire une histoire implicitement rationnelle, parce qu'elle est constamment médiatisée par une réflexion sur elle-même, qui peut tout de même, selon le concept de « nécessité normative », grandement dévier de son « *chemin* » conceptuel.

Prendre ainsi conscience que l'*histoire effective* est travaillée implicitement par une *histoire conceptuelle*, autrement dit, pour paraphraser Hegel, prendre conscience qu'une progression logique inhérente au processus d'expérimentation se déroule dans le dos des êtres conscients d'eux-mêmes se reconnaissant mutuellement et inclure cette prise de conscience dans sa conception de soi et de la réalité, c'est être conscient du *Savoir absolu* ou, plus précisément, du processus *absolu* d'autocorrection qu'est la *cognition* :

« Le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu [*das absolute Wissen*], ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir [*Erinnerung*] des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume. Leur conservation, selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire [*Geschichte*], tandis que du côté de leur organisation conceptuelle [*begriffne Organisation*], c'est la science du savoir dans son apparition

<sup>132</sup> Optimisme que Hegel, par exemple, démontre en Hegel (2004a), p. 42 : « je soutiens que la succession des systèmes philosophiques dans l'*histoire* est la même que la succession des déterminations conceptuelles de l'idée dans sa *dérivation* logique. »

<sup>133</sup> Hegel (1991a), p. 520, et pour l'allemand, Hegel (1999), bd. 3, p. 430. Déjà le terme *histoire* dans l'« histoire extérieure » indique une certaine médiation du temps de la nature par l'esprit ou par la conscience de soi. À propos des relations entre le *temps de la nature*, le *temps de l'esprit*, et l'*histoire*, voir Bouton (2000) et Malabou (1996).

phénoménale; l'une et l'autre réunies ensemble, l'histoire conceptuelle [*begriffne Geschichte*] [...] »<sup>134</sup>

Ainsi, l'*histoire conceptuelle* présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit* – retraçant, comme nous l'avons précédemment indiqué, le *développement* progressif des différentes conceptions *quasi-transcendantes* de la réalité et de la conscience – unit l'*histoire effective* des esprits et l'*organisation conceptuelle* de cette histoire. Autrement dit, l'*histoire conceptuelle* racontée par la *Phénoménologie de l'esprit* est l'« histoire intérieure » résultant de l'« intériorisation (*Er-innerung*) » de l'« histoire effective » des conceptions *quasi-transcendantes* ayant été traitées comme étant vraies. Cette *histoire conceptuelle* rend donc explicite la rationalité implicite de l'« histoire effective » en reconstruisant rationnellement le développement progressif des conceptions *quasi-transcendantes* selon leur *organisation conceptuelle* et non selon leur succession temporelle. De la sorte, l'« histoire effective » est épurée de sa contingence et unie à son *organisation conceptuelle*. En étant une « histoire intérieure » reconstruite rationnellement à partir de l'« histoire effective » des *figures* ou des *configurations* (*Gestalten*) de la conscience (et des esprits que la conscience fait progresser en progressant en eux), l'*histoire conceptuelle* rendu explicite par le parcours de la « conscience naturelle » peut effectivement être comprise comme une synthèse de l'« histoire effective » et de l'« histoire intérieure » dans le but de justifier une *configuration* particulière de la conscience (et de l'esprit dans lequel elle se trouve).

Cette *configuration* particulière est évidemment celle qui est présentée dans le *Savoir absolu* et qui correspond à une communauté d'êtres conscients d'eux-mêmes se reconnaissant mutuellement comme étant des êtres faillibles engagés dans un processus cognitif permettant de découvrir leurs erreurs et de les corriger. Ironiquement, le *contenu absolu* de ce *Savoir absolu* annoncé dès l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* se limite à un processus d'autocorrection permettant d'instituer un savoir faillible, de déceler ses limites internes et de le réviser. Mais ce faisant, la conscience parvient aussi à comprendre que la réalité objective n'est pas, pour elle, quelque chose d'extérieur à son savoir qui lui résisterait pour des raisons de principe comme chez Kant.

<sup>134</sup> Hegel (1991a), p. 524, et pour l'allemand, Hegel (1999), bd. 3, pp. 433-434. Citation légèrement modifiée à partir de l'allemand.

Ainsi, selon l'interprétation de Brandom, telle que nous l'avons présentée et étendue pour inclure les concepts *quasi-transcendants*, la seule « fin de l'histoire » impliquée par la saisie de ce processus d'expérimentation dans le *savoir absolu* est la fin de l'*histoire conceptuelle* (et non de l'*histoire effective*) « déduisant », selon Hegel, ce concept de la cognition. Il faudrait même ajouter que cette *histoire conceptuelle*, en dépit de l'optimisme de Hegel mais en vertu de la structure réciproque de la normativité qui y est à l'œuvre, ne peut arriver chez Hegel à sa fin sans s'ouvrir à la *répétition* de son parcours par d'autres êtres conscients d'eux-mêmes chargés d'évaluer la *reconstruction rationnelle* proposée et d'y intégrer, si nécessaire, l'explicitation des conflits normatifs demeurés implicites.

En nous basant sur certains aspects de l'interprétation de Brandom et en les extrapolant à l'aide des textes de Hegel, nous avons compris comment ce dernier, par le biais du concept d'*histoire conceptuelle* émergeant au sein d'un processus d'expérimentation impliquant la révision d'engagements normatifs et la reconnaissance mutuelle, entendait « déduire » ce concept absolu de la *cognition* et, du même coup, « déduire » la nécessité même de l'*histoire conceptuelle*. Nous avons aussi exposé pourquoi cette « déduction » par le biais d'une *histoire rationnelle et conceptuelle* était, selon Hegel, la seule façon de *justifier* et de *comprendre* une articulation inférentielle particulière déterminant autant les contenus conceptuels des concepts *quasi-transcendants* que des concepts *empiriques*. Nous pouvons donc désormais *comprendre* que c'est par le biais d'une telle *histoire conceptuelle* que Hegel tente de *justifier* une conception de la « réalité » et de la « conscience » (ou de l'« objectif » et du « subjectif ») dans laquelle ces deux concepts sont dans une relation réciproque de dépendance sémantique et doivent être ainsi compris comme deux versants du concept « infini » que nous articulons grâce au processus de l'expérience. Ainsi se résume dans ces grandes lignes, l'*idéalisme absolu* de Hegel selon l'interprétation (*étendue*) de Brandom.

Toutefois, si la « déduction » dont parle Hegel dans le *Savoir absolu* est effectivement la « déduction » du concept adéquat de la cognition annoncé et exposé sommairement dans l'*Introduction* de l'ouvrage, et qu'ainsi, en vertu de la structure

symétrique de la normativité à l'œuvre dans l'*histoire conceptuelle*, le *Savoir absolu* se clôt sur une invitation à refaire et à évaluer à nouveau le « chemin » de la « conscience naturelle » maintenant que nous, lecteurs, pouvons adopter en connaissance de cause le point de vue du *savoir absolu* qu'adopte d'emblée Hegel sous l'expression « pour nous », cette « déduction » mène aussi, comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, à une nouvelle tâche : celle de la *Science de la logique*.

Sans entrer ici dans les détails d'une transition fort complexe et controversée, contentons-nous de remarquer que la « conscience naturelle » – dont la *Phénoménologie de l'esprit* retrace le cheminement à travers les différentes « configurations (*Gestalten*) » de la conscience et des esprits – cède la place à la « pensée pure » de la *Science de la logique* lorsque la « conscience naturelle » parvenue au *Savoir absolu* saisit le concept absolu de la cognition et réalise du même coup que la réalité objective n'est pas, pour elle, quelque chose d'extérieur à son savoir, et qu'ainsi la distinction entre le « subjectif » et l'« objectif », constitutive de la structure de la conscience, est elle-même une distinction conceptuelle au sein de laquelle elle fonctionne. À partir de ce moment, Hegel abandonne l'opposition du « subjectif » et de l'« objectif » sous la forme de la « certitude » et de la « vérité » et abandonne aussi, par le fait même, la forme oppositionnelle de la *conscience* pour examiner le *pur développement* des concepts ou des *catégories* les plus générales impliquées dans l'activité conceptuelle de la *pensée* articulant à la fois le versant objectif et le versant subjectif de la conceptualité.

Pour nous, l'important consiste en ce que ce *pur développement* des concepts les uns hors des autres génère ainsi, selon Hegel, une *histoire* dans laquelle « le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure »<sup>135</sup> se développe progressivement à partir de l'identité pure du « subjectif » et de l'« objectif » présente dans le concept « infini ».<sup>136</sup> Or, si nous sommes parvenu à rendre compte de l'*histoire conceptuelle* racontée par la *Phénoménologie de l'esprit* en étendant l'interprétation de Brandom de manière à prendre en compte non seulement la détermination des concepts *empiriques*,

<sup>135</sup> Hegel (1972), p. 19.

<sup>136</sup> Hegel annonce effectivement, à la fin de l'introduction de la *Science de la logique*, dans la section *Logique : Ses divisions générales*, l'élément dans lequel les concepts de la logique se *développent* en ces termes :

« La logique, [entendue] comme la science du penser pur, ou en général comme la science pure, a pour élément cette unité du subjectif et de l'objectif qui est savoir absolu, et à laquelle l'esprit s'est élevé comme à sa vérité absolue (Hegel (1972), p. 33). »

mais aussi celle des concepts *quasi-transcendants*, selon nous, il est impossible de faire la même chose en ce qui concerne l'*histoire* racontée par la *Science de la logique*. C'est pourquoi nous distinguons entre les *histoires rationnelle et conceptuelle* permettant de comprendre et de justifier la détermination des concepts *empiriques et quasi-transcendants* et l'*histoire logique* dans laquelle les concepts *logiques* acquièrent un contenu conceptuel déterminé.

Dans la prochaine section, nous tenterons donc de démontrer une limite importante de l'interprétation que Brandom propose de Hegel, en montrant que Brandom ne rend non seulement pas compte de l'*histoire logique* racontée par la *Science de la logique*, mais qu'il attribue à Hegel (et qu'il endosse) des engagements normatifs bloquant d'emblée toute possibilité de la comprendre. Indépendamment donc de la valeur intrinsèque du projet général de la *Science de la logique* et de la valeur des détails de sa réalisation, nous essaierons donc de montrer que l'interprétation de Brandom est *incompatible* avec le projet général d'une des deux œuvres entrant dans le corpus au sein duquel il essaie pourtant de nous *orienter*. Autrement dit, selon ses propres critères herméneutiques, nous tenterons de démontrer que cette partie de son interprétation n'est pas *compatible* sur une base *de dicto* avec la *Science de la logique* (1<sup>er</sup> critère) et qu'elle ne permet pas, même sur une base *de re*, d'en *orienter* la lecture (2<sup>e</sup> critère). Pour être charitable, nous pouvons toutefois la considérer *éclairante* (3<sup>e</sup> critère) et *fructueuse* (4<sup>e</sup> critère), parce qu'elle va nous permettre de distinguer entre deux types d'*histoire* correspondant à deux types d'*holisme*.

## Deuxième partie :

### Histoire logique et détermination des concepts logiques

Dans la première partie de ce mémoire, nous avons exposé, en prenant appui sur l'interprétation de Brandom, pourquoi, selon Hegel, il est nécessaire de lier les concepts *empiriques* à l'*histoire rationnelle* narrant leur développement pour *comprendre* et *justifier* une articulation inférentielle déterminant leur contenu conceptuel. Et pour rendre compte de la particularité de l'*expérience* menée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, nous avons étendu l'interprétation de Brandom en distinguant entre les concepts *empiriques* et les concepts *quasi-transcendants*. Ainsi, à l'aide du même raisonnement, nous avons aussi montré pourquoi il faut, selon Hegel, lier les concepts *quasi-transcendants* à l'*histoire conceptuelle* narrant leur développement.

Toutefois, à cause de certains engagements inférentiels pris par Brandom à propos de la viabilité d'un holisme conceptuel, il est selon nous impossible de simplement ignorer son engagement à propos de l'inutilité d'une histoire narrant le développement des concepts « logiques » et étendre ainsi son interprétation de manière à rendre compte du *développement* dont parle la *Science de logique*. Pourtant, ce développement par le biais d'une *histoire logique* est essentiel pour *comprendre* et *justifier*, selon Hegel, l'articulation inférentielle déterminant les concepts *logiques*. Autrement dit, contrairement à ce que Brandom soutient, « le progrès, par conséquent, n'est pas une sorte de *superflu* »<sup>1</sup> pour les concepts *logiques* : eux aussi, et même eux surtout, doivent être *justifiés* ou, de manière encore plus précise, doivent être capables de *se justifier*. En effet, selon Hegel,

« [s]i la pensée doit être capable de prouver quoi que ce soit, si la Logique doit exiger que des *preuves* soient données et si elle veut enseigner l'opération de la preuve, il faut bien qu'elle soit capable avant tout de prouver son contenu le plus propre, de discerner la nécessité de celui-ci. »<sup>2</sup>

Pour démontrer cette limite importante de son interprétation de Hegel, bloquant d'emblée toute possibilité de comprendre le projet général de la *Science de la logique*,

---

<sup>1</sup> Hegel (1981), p. 374.

<sup>2</sup> Hegel (1994), édition de 1830, *remarque*, § 42, p. 303.

nous opposerons brièvement la conception brandomienne d'un holisme conceptuel, valide, selon nous, après quelques correctifs en ce qui concerne les concepts *empiriques*, et la conception hégélienne, présentée dans la *Science de la logique*, du holisme conceptuel concernant les concepts *logiques*.



## I. Brandom : un holisme déterminant des concepts *empiriques*

Dans son article *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, Brandom s'interroge sur la viabilité de deux modèles de holisme eu égard à la manière dont le contenu d'un concept peut être subjectivement saisi, c'est-à-dire à la manière dont un contenu inférentiel peut être identifié ou encore localisé au sein d'une structure inférentielle objective. Sur une base *de re*, il distingue ces deux types de holisme comme suit :

« *Weak* individuational holism: Articulation by relations of material incompatibility is necessary for determinate contentfulness [...] »

« *Strong* individuational holism: Articulation by relations of material incompatibility is sufficient – all there is available to define it – for determinate contentfulness [...] »<sup>3</sup>

Autrement dit, selon la variante « forte », un contenu conceptuel déterminé par une structure holistique doit pouvoir être subjectivement localisé *uniquement* à l'aide des relations d'exclusion mutuelle (ou d'incompatibilité) au carrefour desquelles il est situé, tandis que cette exclusivité n'est pas requise dans le cas de la variante « faible ». La variante « forte » nécessite ainsi qu'il soit possible de saisir des *relations* entre des *contenus conceptuels* sans distinguer d'abord, par un autre moyen, les différents contenus.

Or, selon Brandom, il est impossible de saisir des relations *entre* des contenus si on ne peut *d'abord* distinguer *immédiatement* ces contenus les uns des autres pour, seulement *ensuite*, expliciter les relations dans lesquelles ils se trouvent et ainsi s'approprier leur contenu sémantique.<sup>4</sup> Sans cette possibilité, selon Brandom,

« [t]he relata are in a sense dissolved into the relations between them. And at this point we have a chicken-and-egg problem: the relations are individuated by their relata, and the relata by the relations they stand in. But the relations between *what*, exactly? The intelligibility of the relations themselves is threatened. Can we really understand relations of incompatibility without any grip on what is incompatible? How does the whole thing get off the ground? »<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Brandom (2002b), p. 183. Cette opposition correspond, dans *Making it Explicit*, à l'opposition entre un « hyperinferentialism », qu'il rejette, et un « strong inferentialism », qu'il endosse.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, p. 201.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 187.

D'après Brandom, la variante « forte » du holisme n'est donc pas viable parce qu'elle ne permet pas aux *distinctions immédiates* précédant la saisie des *relations* d'incompatibilité de jouer un rôle dans la saisie des contenus conceptuels déterminés. Pour interpréter Hegel sans le traiter comme une « momie » n'ayant plus rien à nous apprendre, il faut ainsi, selon lui, comprendre son holisme à partir de la variante « faible » :

« I think there is not just a *prima facie* problem in making strong individuation semantic holism intelligible, but one that is unsolvable in principle [...] If we are to make good sense of Hegel, we must come to see that, in spite of the ways in which his language repeatedly invites us to attribute this view to him, he is in fact *not* committed to this sort of strong holism. »<sup>6</sup>

Ainsi, une fois la variante « forte » du holisme discréditée, Brandom attribue à Hegel, sur des bases *de re*, un modèle permettant de rendre compte du fonctionnement de son holisme « faible » qu'il nomme « holistic role abstraction ». <sup>7</sup>

Or, ce modèle de holisme « faible » repose sur la possibilité de *distinguer* entre différentes *choses* (ou *contenus*) avant même de saisir les *relations* rendant possible la détermination. Il repose donc sur la possibilité de *distinguer* ou de *juger immédiatement* des contenus totalement *indéterminés* tout en les laissant dans cette *indétermination*.<sup>8</sup> Mais, comment est-il possible de *distinguer* des contenus différents sans minimalement saisir ce qui les différencie? Autrement dit, comment est-il possible de *distinguer* deux contenus sans simultanément instituer une *relation* entre eux?

Selon nous, cette possibilité va à l'encontre de tout ce que nous avons avancé précédemment en nous basant sur l'interprétation de Brandom et en particulier à l'encontre de l'essence de la détermination telle que définie dans le *réalisme conceptuel*.<sup>9</sup>

D'ailleurs selon nous, l'exemple utilisé par Brandom pour illustrer les difficultés de la variante « forte » du holisme laisse plutôt transparaître un problème au sein de la variante « faible ». En effet, pour rendre la distinction entre les variantes « forte » et « faible », Brandom distingue entre une « asymmetric relative individuation » et une

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>8</sup> Dans le modèle proposé par Brandom, les « signes (*signs*) » jouent ce rôle. Cf. *Ibidem*, p. 201.

<sup>9</sup> Pour des critiques virulentes portant sur cet aspect de l'interprétation et de la pensée de Brandom (aussi lié à la tension traversant son œuvre entre un *réalisme* et un *phénoménalisme*), voir Pippin (2005b), Macbeth (2005) et Habermas (2000). Voir aussi les notes 34 et 72 de la première partie de ce mémoire.

« symmetric relative individuation »<sup>10</sup>. La première, caractéristique de la variante « faible », est une relation permettant de déterminer un contenu entièrement en fonction d'un autre dont la détermination est *déjà* saisie, alors que la seconde, caractéristique de la variante « forte », est une relation censée permettre de déterminer simultanément plusieurs contenus sans tabler sur des distinctions préalables. Pour la relation asymétrique, Brandom offre cet exemple :

« Thus if I understand the property **red** as selecting out of the set of objects a privileged subset, namely, those that exhibit that property, I can identify and individuate another property, **not-red**, entirely in terms of its contrast with the original property. I understand it also as selecting out of the set of objects a privileged subset, defined in terms of the other, namely, the complement of the first. »<sup>11</sup>

Cet exemple est plutôt étrange, car il démontre, semble-t-il, l'inverse de ce que Brandom tente de démontrer : en vertu du principe de la *négation déterminée* selon lequel la détermination procède par *codétermination*, il est impossible de saisir la propriété « rouge » sans simultanément saisir la propriété « non-rouge ». Contrairement à ce qu'affirme Brandom, cette relation est davantage *symétrique* qu'*asymétrique* et, conséquemment, la distinction, selon Brandom non problématique entre le « rouge » et le « non-rouge », institue *simultanément* deux contenus conceptuels par la relation les déterminant.

Si cette relation non problématique s'avère être *symétrique*, quel est donc le problème devant discréditer la variante « forte » du holisme associée à la relation que Brandom identifie comme *symétrique*?

La suite de l'extrait illustrant cette fois la relation symétrique permet de deviner le problème qu'essaie de cerner Brandom :

« But this is not what Hegel offers us. He is committed to *symmetric* relative individuation, in which a whole *set* or *system* of determinate contents – comprising **red**, **blue**, **yellow**, and so on – is “posited” at once, each individuated by its relations to (its strong differences from) the others. »<sup>12</sup>

Selon Brandom, la relation symétrique problématique est donc celle qui vise à instituer simultanément un « ensemble » ou un « système » de contenus déterminés et

<sup>10</sup> Brandom (2002b), p. 184.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Idem.*

non seulement deux contenus déterminés par une relation d'opposition. Effectivement, comment pourrait-on saisir simultanément les contenus déterminés « rouge », « bleu », « jaune », « vert », « mauve », etc. en saisissant simultanément les relations d'incompatibilité les déterminant?

Brandom marque un point : des concepts comme « rouge », « bleu », « jaune », etc., ne peuvent être « posés » et individués *simultanément* par leur relations d'incompatibilité matérielle. Ce sont des concepts *empiriques divers* qui requièrent une interaction avec la réalité pour être *progressivement* localisés et distingués au sein de sa structure inférentielle, et ce, à l'aide de l'*histoire rationnelle* générée dans le processus de l'expérience.

Toutefois, contrairement à ce que semble soutenir ici Brandom, cette interaction se faisant au sein du processus de l'expérience permet d'incorporer progressivement de nouvelles distinctions conceptuelles uniquement sur la base d'anciennes distinctions déçues.<sup>13</sup> En ce sens, l'*immédiateté* nécessaire à la détermination des concepts *empiriques* est elle-même, selon Hegel, un produit *médiatisé* par l'expérience et non une série de distinctions *immédiates* mais *vides de contenu*.<sup>14</sup>

De plus, comme le montre l'exemple de Brandom, ces distinctions sont *symétriques* : en distinguant le « rouge », le « non-rouge » est aussi distingué et le

<sup>13</sup> Cet engagement a pour conséquence immédiate qu'il n'y a pas, pour Hegel, de point de départ absolu de l'expérience. Brandom le reconnaît d'ailleurs implicitement en référant à l'immédiateté de départ comme à « quelque chose de construit comme immédiat (something constructed as immediate (*Ibidem*, p. 206)). » Pour Hegel, l'expérience est plutôt une pratique normative médiatisée socialement pouvant se passer d'une telle origine : c'est une pratique *en continu*, une pratique *infinie* de vérification et de révision des engagements inférentiels. Comme l'affirme Pippin, Hegel propose « [a] radically historical boot-strapping theory (Pippin (2005b), p. 396). »

<sup>14</sup> Pour Hegel, quelque chose de purement immédiat devrait exclure toute médiation, et donc, paradoxalement, être médiatisé par la médiation. Il en tire la conclusion que rien ne peut être aussi abstrait qu'une pure immédiateté et qu'ainsi tout est mélange d'immédiat et de médiat :

« Du rapport de l'immédiateté et de la médiation [...] si les deux moments *apparaissent* aussi comme différents, *aucun des deux ne peut faire défaut*, et [...] ils sont dans une *liaison indissociable* (Hegel (1994), édition de 1830, *remarque*, § 12, p. 177). »

Aussi, au sein même de l'interprétation de Brandom, la *distinction immédiate*, selon lui nécessaire, semble remettre en cause son concept d'expérience compris comme *Erfahrung* pour retomber dans l'expérience comme *Erlebnis*. En effet, le propre de l'*Erfahrung*, selon lui, est d'être un cycle infini de perception-action-perception dans lequel le moment de la perception repose toujours sur les cycles précédents. En cherchant ainsi à isoler une strate où la perception est indépendante de ce cycle, Brandom semble retomber dans l'*Erlebnis*, un concept d'expérience qui, selon lui, isole de manière illégitime la perception et la traite comme un point d'entrée (*input*) brut dans le processus cognitif (Cf. Brandom (2004b) et la note 71 de la première partie de ce mémoire). Autrement dit, selon la formulation même proposée par Brandom dans sa réplique à Rorty : « There is no Archimedean point, independent of all practices, from which to criticize any of them. The world only comes into view through the deployment of some concepts or others (Brandom (1997b), p. 201, nous soulignons). »

concept « couleurs » est présupposé. Si, au sein de l'ensemble « non-rouge », le « vert » est ensuite distingué, ce sera donc en le distinguant simultanément du « non-vert » restant dans cet ensemble de « couleurs », et donc en le distinguant du « rouge » et du « non-rouge » *impliquant* « non-vert ». C'est d'ailleurs à cause de ce processus fonctionnant par *opposition* symétrique (ou mutuelle) que le concept de *diversité* (« rouge », « vert », « jaune », etc.) repose, pour Hegel, sur celui d'*opposition* (« rouge » et « non-rouge », « vert » et « non-vert ») et qu'à son tour, le concept d'*opposition* repose sur celui de *contradiction* (non seulement le contenu conceptuel « P » contient-il nécessairement en lui-même une référence sémantique implicite à « non-P », mais « P » et « non-P » s'opposent en tant que *particuliers* dans un *universel* unique « Q »; l'universel « Q » est donc *contradictoire*).<sup>15</sup> Ce qui explique l'étrange affirmation de Hegel selon laquelle tous les contenus conceptuels ou « *toutes les choses sont en soi-même contradictoires* ». <sup>16</sup>

Malgré le point marqué par Brandom et les correctifs que nous venons d'y apporter, peut-on attribuer à Hegel, comme le fait Brandom, un engagement envers le « mauvais » type de relation symétrique d'individuation? Autrement dit, Hegel propose-t-il une variante « forte » du holisme dans lequel une pluralité de contenus conceptuels *divers* est simultanément « posée » ou « localisée »?

Pour répondre adéquatement à cette question, il faut d'abord faire une distinction à l'aide des termes de Brandom – même si ce dernier ne semble pas la faire – entre les concepts regroupant un « ensemble » *divers* et les concepts générant un « système ». Le concept universel « couleurs », par exemple, permet, en tant qu'« unité négative (*negative Einheit*) »<sup>17</sup>, de « nier » la *diversité* de l'ensemble formé par les particuliers « rouge », « bleu », « jaune », etc., mais il ne permet pas en retour de « poser » cette diversité, et ce contrairement, par exemple, au concept « nombre premier » qui permet autant de « nier » la différence entre « 2 », « 3 », « 7 », « 11 », etc., que de « poser » ou « engendrer » simultanément ces différents concepts à partir de son

<sup>15</sup> Cf. Hegel (1976), pp. 49-87. Et à propos des déterminations « particulier », « universel » et « singulier », voir pp. 32-33 de ce mémoire.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>17</sup> Un terme important par lequel Hegel conceptualise « *le concept du concept* (Hegel (1981), p. 43) ». Pour un usage caractéristique, *Ibidem*, p. 141.

unité.<sup>18</sup> Le concept « nombre premier » contient ainsi un principe de *différentiation* ou de *division systématique* absent du concept « couleurs » lorsqu'il est divisé en « rouge », « bleu », « jaune », etc.

À l'aide de cette distinction, il est désormais évident que le type de relation symétrique d'individuation que Brandom traite comme étant « mauvais », n'est « mauvais » qu'en égard à certains concepts et non à tous les concepts. En effet, ce type de relation est « mauvais » dans le cas où plusieurs concepts *divers* sont simultanément saisis, mais il n'est « mauvais » ni dans le cas où deux concepts opposés sont simultanément saisis ni dans celui où un concept permet de saisir simultanément le « système » de concepts qu'il détermine. Or, Hegel est au fait de cette différence et ne commet pas la faute que Brandom lui attribue. À ce sujet, il écrit, dans la *Science de la logique* :

« La couleur est ou bien violette, bleu indigo, bleu clair, verte, jaune, orange, ou rouge; – d'une telle disjonction, il faut voir aussitôt le mélange également empirique et [l'] impureté; de ce côté, considérée pour soi, il faut déjà la dire barbare. Si la couleur s'est trouvée comprise comme l'*unité concrète* de clair et foncé, ce genre a en lui la *déterminité* qui constitue le *principe* de sa particularisation en espèces. »<sup>19</sup>

Contrairement à l'affirmation de Brandom, Hegel n'endosse donc pas une variante « forte » du holisme dans laquelle le concept de « couleurs », par exemple, permet d'instituer simultanément les contenus conceptuels *empiriques divers* « rouge, « vert », jaune », etc., et les relations d'incompatibilité constitutives de ces concepts. Pour de tels concepts, Hegel reconnaît l'apport nécessaire de l'*immédiateté* surgissant au sein du processus d'expérimentation et fait ainsi place au souci exprimé par Brandom concernant la variante « forte » du holisme. De plus, il y répond de manière plus conséquente sans introduire une distinction immédiate ne distinguant rien de déterminé et une relation d'individuation asymétrique présupposant une relation symétrique.

Par contre, comme l'exemple sur les « nombres premiers » le démontre, certains concepts supportent la variante « forte » du holisme pourtant rejetée en bloc par Brandom. En se basant sur un exemple employant des concepts *empiriques* trop

<sup>18</sup> Sur la « *puissance créatrice* » du concept *universel* se déterminant en se divisant dans ses concepts *particuliers*, voir *Ibidem*, p. 74 et pp. 202-205, la section sur *Le syllogisme disjonctif*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 142.

déterminés, il se ferme, selon nous, à la possibilité que les concepts dont Hegel parle dans la *Science de la logique* puissent supporter une variante « forte » du holisme.

En effet, si les concepts *logiques* ne peuvent pas tous être institués simultanément avec les relations inférentielles dont ils ont besoin comme les concepts déterminés par le concept de « nombres premiers », nous essayerons de démontrer que pour Hegel le « système » des concepts *logiques* peut toutefois s'engendrer progressivement sans faire intervenir l'*immédiateté* surgissant dans l'interaction avec ce que la *conscience*, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, traite comme son *autre*. Selon lui, contre les implications qu'il est possible de tirer de l'interprétation de Brandom, la *pensée* est capable de développer à partir d'elle-même, dans un « cheminement pur » (ou dans une *histoire logique*), les contenus conceptuels des concepts *logiques* les uns hors des autres en instituant au cours de leur *développement* les relations inférentielles dont ils ont besoin.

## II. Hegel : un holisme déterminant des concepts *logiques*

Comment Hegel pense-t-il pouvoir, dans la *Science de la logique*, articuler un holisme conceptuel où l'individuation se fait sans un apport « *immédiat* » provenant de l'interaction avec la réalité? Autrement dit, si, comme Brandom le soutient, un apport « *immédiat* » est nécessaire pour que les « *relata* » et les « *relations* » ne s'effondrent pas les uns sur les autres, alors sur quel apport « *immédiat* » le holisme se *développant* dans la *Science de la logique* peut-il compter? Pourrait-il compter sur un autre type d'« *immédiateté* » et ainsi générer, dans son développement, un autre type d'*histoire* permettant de comprendre et de justifier une articulation inférentielle déterminant des concepts *logiques*?

Pour répondre à ces questions, revenons brièvement sur la transition entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Nous avons déjà mentionné que la *Phénoménologie de l'esprit* est, selon les indications mêmes de Hegel, la « *déduction* » du concept du *savoir absolu* et du concept de la *Science de la logique*. Nous avons aussi expliqué que l'atteinte du concept du *savoir absolu* dans la *Phénoménologie de l'esprit* accomplit essentiellement deux choses, à savoir : 1) l'explicitation du processus autocorrectif de la cognition et 2) le dépassement par la *pensée* de l'opposition constitutive de la *conscience* entre *elle-même* et son *autre* pour laisser la *pensée* penser sa propre activité conceptuelle impliquée autant dans la détermination du versant *objectif* de la conceptualité que dans la détermination du versant *subjectif*.

Concernant d'abord le premier aspect, nous avons expliqué que ce processus autocorrectif de la cognition se laisse résumer en quatre moments : 1) certitude d'un savoir, 2) action, 3) jugement et 4) réconciliation. Si nous réunissons les moments 2) et 3) sous le moment unifié de la *déception*, alors nous obtenons la structure tripartite suivante : 1) certitude d'un savoir, 2) *déception* et 3) réconciliation.

De manière analogue, dans les *Préface* et *Introduction* de la *Science de la logique*, Hegel explique par anticipation la « *méthode absolue* » que suivra la *Science de la logique* et qu'elle explicitera au cours de son propre développement en distinguant aussi trois moments l'articulant, à savoir : 1) l'entendement, 2) la raison négative ou la



dialectique et 3) la raison positive ou spéculative.<sup>20</sup> L'entendement, selon Hegel « fixe » un concept (a) et le traite comme s'il était *autosuffisant* (ou absolu), seulement pour découvrir qu'il requiert son opposé (b) et que cet opposé (b) dépend aussi de son propre opposé (a) : c'est le moment *négatif* ou *dialectique* de la raison dans lequel elle constate l'*insuffisance* de ses concepts (a et b). Toutefois, en découvrant la dépendance sémantique du concept (a) envers le concept (b) et inversement, la raison ne s'arrête pas au constat *négatif* de l'*insuffisance* du concept (a) et du concept (b), mais elle réfléchit sur ce mouvement de va-et-vient entre la détermination (a) et la détermination (b) pour unir ces déterminations dans un nouveau concept (c) : c'est le moment *positif* ou *spéculatif* de la raison dans lequel elle génère à partir de sa propre activité conceptuelle un nouveau concept (c).

Si nous réunissons maintenant ces trois moments formant la « méthode absolue » que suit la « pensée de la pensée »<sup>21</sup>, selon l'expression de l'*Encyclopédie*, nous obtenons : 1) autosuffisance d'un concept, 2) passage dialectique dans son opposé et insuffisance des deux concepts en relation de dépendance sémantique et 3) union spéculative ou encore *sursomption* des deux concepts dans un nouveau concept.

Le parallèle avec la structure tripartite de la cognition dégagée dans le *Savoir absolu* est saisissant. Nous avons, d'une part,

- 1) la certitude d'un savoir,
- 2) la déception,
- 3) la réconciliation

et, d'autre part,

- 1) l'autosuffisance d'un concept (*singulier*),
- 2) l'insuffisance des concepts opposés (*particuliers*),
- 3) la réunion ou « *sursomption* (*Aufhebung*) » des concepts opposés dans un

concept supérieur (*universel*).

---

<sup>20</sup> Dans ce passage, nous combinons les indications fournies par Hegel dans la *Préface* du premier tome de la *Science de la logique*, principalement aux pages 6 et 7, et dans l'*Introduction* du même ouvrage, principalement aux pages 28 et 29. Dans la première série d'indication (Hegel (1972), pp. 6-7), Hegel réfère aussi au processus cognitif unifiant ces trois moments (entendement/raison négative/raison positive), à l'aide du concept d'*esprit*. Voir aussi à ce propos, les indications parallèles données par Hegel dans l'*Encyclopédie* en Hegel (1994), édition de 1830, §§ 79-82, pp. 342-344.

<sup>21</sup> Hegel (1994), édition de 1830, § 19, p. 284.

Comme l'indique Hegel dans l'*Introduction* de la *Science de la logique*, ces deux processus tripartites sont propulsés par le même concept de « négation déterminée » générant un « chemin » dans lequel les concepts se développent :

« C'est donc aussi par ce chemin [résultant de la négation déterminée] que doit se former le système des concepts, - et que, dans un cheminement que l'on ne peut arrêter, un cheminement pur et qui n'admet rien qui vienne de l'extérieur, il doit s'achever. [nous soulignons] »<sup>22</sup>

Autrement dit, dans ces deux processus, le deuxième moment, le moment *négatif* de la déception et de l'insuffisance, n'entraîne pas l'arrêt du processus, comme si la négation donnait un résultat *nul* (ou *abstrait*), mais il est au contraire le moteur du processus conduisant au troisième moment : l'apparition d'un nouvel « objet » d'examen – que ce dernier soit une nouvelle « figure (*Gestalt*) » de la conscience, un nouveau concept *empirique* ou un nouveau concept *logique*.<sup>23</sup>

En prenant maintenant en compte le deuxième acquis de la conscience dans le *Savoir absolu*, à savoir le dépassement de la structure oppositionnelle de la *conscience* pour penser purement les concepts de la *pensée* structurant autant le versant objectif que le versant subjectif de la conceptualité, la transition de la *Phénoménologie de l'esprit* à la *Science de la logique* semble ainsi correspondre au moment où la *conscience* cesse de s'occuper d'une réalité qu'elle traite comme la transcendant pour utiliser la structure tripartite de la *cognition absolue* avec l'objectif de dégager progressivement les concepts fondamentaux impliqués dans toute activité conceptuelle.

Or, en délaissant l'opposition *constitutive* de la conscience (immédiatement *présupposée* valide par cette dernière), la « pensée de la pensée » dans sa *pureté* n'a plus accès à autre chose qu'elle-même; comment peut-elle alors générer un « système des concepts » dans un « cheminement pur » sans que rien ne « vienne de l'extérieur »? Autrement dit, pour reprendre notre question laissée en suspens, comment un tel « cheminement pur » peut-il être engendré sans un apport « immédiat » provenant de l'interaction avec l'« extérieur »? Ou encore, comment la *pensée* peut-elle, sans se

<sup>22</sup> Hegel (1972), p. 26.

<sup>23</sup> En jouant quelque peu sur les mots, il est ainsi possible d'affirmer que la *contradiction* résultant de l'opposition des deux particuliers dans l'unité de l'universel supérieur n'est pas pour Hegel une *aporie* (ἀπορία) – au sens grec signifiant une *absence de chemin* –, mais au contraire une *indication du chemin à suivre*.

référer à l'expérience de la *conscience*, développer progressivement une articulation inférentielle déterminant, par le biais d'une *histoire logique*, des concepts *logiques*?

Évidemment, répondre adéquatement à ces questions nécessiterait de leur dédier un mémoire complet, mais nous pouvons tout de même esquisser ici une réponse simplement en essayant de montrer qu'il n'y a pas, contrairement à ce que Brandom semble penser, de raison de principe qui viendrait d'emblée démontrer l'*impossibilité* d'un tel projet.

Souvenons-nous, la principale raison avancée implicitement par Brandom à l'encontre du projet de la *Science de la logique* – tel que nous venons de l'interpréter – concerne l'effondrement des « relata » et des « relations » les uns sur les autres et l'impossibilité de les départir sans un apport *immédiat* venant de l'« extérieur ». Selon nous, le projet de la *Science de la logique* nécessite précisément qu'il soit possible de se passer de cet apport de l'« extérieur ». Si un apport *immédiat* est effectivement nécessaire à la viabilité de toute forme de holisme, comme le soutient Brandom, alors la question importante consiste à savoir si la *pensée* peut générer au sein de sa propre activité conceptuelle un tel immédiat, et ce, sans recourir à l'expérience de la *conscience*.

À cet égard, le schéma tripartite de la « méthode absolue » que nous avons proposé apporte une réponse partielle fort intéressante : selon celui-ci, la pensée génère effectivement, dans le moment spéculatif, un nouveau contenu « immédiat » en unifiant sous un nouveau concept *contradictoire* (au sens hégélien du terme) le mouvement dialectique de la pensée ballottée entre deux contenus conceptuels *opposés*. Ce nouveau concept amorce alors un nouveau cycle : un concept « immédiat » passant dans son opposé puis revenant de cet opposé en lui-même s'unifie enfin à celui-ci pour laisser place à un nouveau concept « immédiat », avec lequel le cycle pourra recommencer.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> C'est en outre à ces deux aspects de la pensée ou du concept que Hegel fait référence lorsqu'il discute de la « puissance absolue » du concept par opposition à l'« impuissance de la nature » dans la *Science de la logique* (Cf. Hegel (1981), p. 78). Le concept peut effectivement d'une part se développer en engendrant de manière immanente l'immédiateté dont il a besoin et, d'autre part, il ne se répand pas en *diversité*, comme le fait la nature. Lorsqu'il demeure dans son « cheminement pur », il se maintient dans la forme de l'*opposition* avec lui-même et ainsi de l'unification de lui-même et de son *opposé* en passant par la *contradiction*. Cf. *Ibidem*, p. 341 : « La *déterminité* universelle des espèces empiriques peut seulement être celle-ci qu'elles sont en général *diverses* les unes des autres, sans être op-posées. » Mais, comme nous l'avons vu, ce relâchement de nature en *diversité* n'est pas un obstacle à la « puissance absolue » du concept, car celui-ci peut s'appropriier cette *diversité* par le biais de l'expérience de la

Pour appuyer textuellement cette interprétation, voici ce qu'écrit Hegel à propos de la méthode que suit la *Science de la logique* dans l'*Idée absolue* :

« De façon plus précise, maintenant, le troisième [terme] est l'immédiat, mais par *sursomption de la médiation*, le simple par *sursumer de la différence*, le positif par le sursumer du négatif [...] Ce résultat, [entendu] comme le tout allé dans soi et *identique* à soi, s'est donné à nouveau maintenant la forme de l'immédiateté. Ainsi est-il maintenant lui-même quelque chose *qui commence*. Comme rapport simple à soi, il est un universel, et la *négativité* qui constituait la dialectique et médiation de ce même [universel] s'est, dans cette universalité, rassemblée également dans la *déterminité simple*, laquelle peut à nouveau être un commencement. »<sup>25</sup>

Autrement dit, en examinant le contenu du nouveau concept « immédiat », la pensée découvre qu'il n'est pas autosuffisant, mais qu'il dépend plutôt de son *autre*. En *niant* ainsi l'autosuffisance du premier concept, la pensée *institue* par cette même *négation* le contenu conceptuel du concept lui étant *opposé*. Toutefois, parce que ce second concept dépend aussi sémantiquement du premier, la pensée, en *niant* aussi son autosuffisance, est reconduite au premier concept désormais *déterminé* par cette double négation. Mais la pensée ne s'arrête pas à ce moment dialectique où elle est ballottée entre deux concepts dont la détermination repose entièrement sur la relation d'exclusion mutuelle (ou d'incompatibilité) qu'ils entretiennent. Comme Hegel le répète fréquemment, avec la *négation* de la *négation*, la pensée n'est pas simplement reconduite au premier contenu conceptuel, mais elle accède à un contenu conceptuel supérieur. Ce nouveau concept « immédiat », obtenu par la *sursomption* du mouvement dialectique de la pensée, a pour contenu *immédiat* l'unité du mouvement dialectique, c'est-à-dire l'unité *contradictoire* au sein de laquelle l'*opposition* avait lieu.<sup>26</sup>

Ainsi, contrairement à ce que soutient Brandom, rien ne semble empêcher que « le connaître [, pour reprendre une expression de Hegel, ne] se propulse de contenu en

---

conscience. À propos de la « puissance absolue » du concept, voir Macdonald (2004), et à propos de la *diversité* de la nature et de la place de la *contingence* dans le système hégélien, voir Henrich (1971).

<sup>25</sup> Hegel (1981), pp. 384-385.

<sup>26</sup> Ainsi, il serait possible de soutenir que le mouvement de la pensée repose à la fois sur les relations d'individuation symétriques et asymétriques, car en unifiant le mouvement dialectique entre deux déterminations en relation symétrique, la pensée accède à un nouveau contenu de manière asymétrique, alors que celui-ci est déjà implicitement en relation symétrique. Il y aurait un parallèle à faire entre ce mouvement à la fois symétrique et asymétrique, la méthode de la *Science de la logique* qui est, selon Hegel, à la fois analytique et synthétique, et la thèse hégélienne selon laquelle tout est à la fois médiat et immédiat.

contenu »<sup>27</sup> par le biais d'un tel processus cyclique engendrant simultanément de nouveaux contenus « immédiats » et le contexte inférentiel nécessaire à leur détermination<sup>28</sup> – formant de la sorte une *histoire logique* ou un « cheminement pur » dans lequel les concepts *logiques* acquièrent progressivement leur contenu déterminé.

Cependant, pour faire place à un souci exprimé par Brandom concernant un tel holisme, « How does the whole thing get off the ground? »<sup>29</sup> En effet, si le processus cyclique nécessite un contenu « immédiat » pour démarrer chacun des cycles, alors d'où proviendra le premier contenu immédiat? Pour ajouter à la difficulté, si ce contenu peut uniquement acquérir sa détermination au sein de l'*histoire logique*, alors pour être conséquent, ce premier contenu « immédiat » doit être absolument *indéterminé*. Dans les mots de Brandom, le projet de la *Science de la logique* ainsi compris semble reposer sur un paradoxe : « What is supposed to be the very structure of determinateness itself seems wholly *indeterminate* and unconstrained. »<sup>30</sup>

Or, si nous nous fions au chapitre *Quel doit être le commencement de la Science de la Science de la logique*, cette difficulté n'est pas insurmontable pour Hegel. En fait, elle indique précisément quel doit être le contenu « immédiat » avec lequel l'*histoire logique* doit commencer : *un contenu immédiat totalement indéterminé*. Un concept valant pour tout, n'ayant aucune limite, ne discriminant absolument rien et ne pouvant donc faire intervenir dans la *Science de la logique* une distinction arbitraire : la pensée pure encore indifférenciée. En puisant dans l'histoire de la philosophie, Hegel choisit le terme « être » ou « être pur » pour désigner ce contenu conceptuel totalement indéterminé. Et nous connaissons la suite : la pensée, conduite de l'« être » au « néant » puis du « néant » à l'« être », réfléchit sur ce mouvement de va-et-vient qu'elle nomme « devenir » et *sursume* celui-ci dans le nouveau concept « immédiat » d'« être-là », à

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 388.

<sup>28</sup> Comme l'indique Falkenburg à propos de la *Science de la logique*, sans toutefois s'opposer explicitement à l'interprétation de Brandom : « He [=Hegel] explains the meaning of concepts in terms of pure logical relations [...] The domain of *relata* on which these relations operate, or better, the concept of such a domain, is generated in the abstract terms of *other relations*. [...] The most striking (and, from a Quinean logical point of view, most horrible) feature of Hegel's logic is that, due to abstractness, a structural and semantical underdetermination of concepts is the starting point of a logical procedure – which reminds us of Münchhausen's way of pulling himself out of the morass by his own hair (Falkenburg (1998), pp. 125). »

<sup>29</sup> Brandom (2002b), p. 187.

<sup>30</sup> *Idem*.

partir duquel le cycle peut recommencer. Ces premiers concepts, dans lesquels le processus dynamique de la « méthode absolue » est déjà visible, renferment, selon Hegel, toute l'*histoire logique* qu'il s'apprête à raconter.

Ainsi, selon l'interprétation que nous venons de proposer, le projet de la *Science de la logique* consiste à raconter une *histoire logique* générée uniquement à partir de l'activité conceptuelle de la pensée dans laquelle sont progressivement institués, mais de manière conjointe, les contenus conceptuels logiques et l'espace logique ou le contexte de relations inférentielles permettant leur détermination. Telle est, selon nous, l'ambition guidant le projet de la *Science de la logique* masquée, chez Brandom, par sa compréhension du fonctionnement de l'individuation au sein d'un holisme conceptuel et par son assimilation de tout holisme à un holisme déterminant des contenus conceptuels empiriques.

Nous pensons ainsi avoir démontré, sur le plan *herméneutique* (*de dicto*), qu'une interprétation sérieuse de la pensée de Hegel ne peut ignorer le projet d'écrire une *histoire logique* unissant la *Phénoménologie de l'esprit* à la *Science de la logique*. Et malgré les objections de Brandom, nous espérons avoir démontré, sur le plan *philosophique* (*de re*), que le projet général d'écrire une telle histoire, indépendamment de l'*histoire logique* particulière proposée par Hegel<sup>31</sup>, n'est ni *superflu* ni *impossible*. Cependant, cette possibilité n'implique pas que Hegel ait réussi à écrire *correctement* une telle histoire. En vertu de la structure réciproque de la normativité dégagée par Brandom, l'*histoire logique* racontée par Hegel doit aussi être jugée par les lecteurs parcourant le « cheminement pur » de la *Science de la logique*. Et le critère central pour effectuer un tel jugement est fourni par l'ambition même de la *Science de la logique* : établir un « cheminement pur » ou une *histoire logique*. Pour évaluer à l'aide de son propre critère une telle histoire et le « système de la raison pure » qu'elle développe et justifie, il suffit alors de juger si elle suit effectivement un développement purement

---

<sup>31</sup> Hegel d'ailleurs ne pense pas que son système logique est parfait et qu'il ne pourra être amélioré par la suite (ce que démontre d'ailleurs les multiples transformations qu'il y apporta au cours des années), seule la méthode que son système suit est, selon lui, *absolue*. Voir à ce propos, par exemple, Hegel (1972), p. 26 :

« Je reconnais que la méthode que j'ai suivie dans ce Système de la Logique – ou plutôt que ce Système suit en lui-même – est susceptible de beaucoup de perfectionnements; mais je sais en même temps qu'elle est la seule véritable. »

interne ou si elle fait intervenir de manière illégitime des déterminations « extérieures » lors de certaines de ses transitions.

## Conclusion :

### Histoire(s) *rationnelle, conceptuelle et logique*

Sous la forme d'une lecture critique de l'interprétation pragmatiste proposée par Brandom de l'*idéalisme absolu* de Hegel, nous avons dégagé trois types d'histoire (rationnelle, conceptuelle et logique) nécessaires à la détermination de trois types de concepts (empiriques, quasi-transcendants et logiques) entrant dans la composition de la raison ou de la rationalité. Nous avons ainsi argumenté avec et contre Brandom en faveur de la viabilité de trois liaisons hégéliennes entre *histoire(s)* et *détermination des concepts* ou entre *histoire(s)* et *raison*. Nous sommes donc parvenu à la fin de notre *cheminement* – ou presque.

En effet, puisque Hegel est un (sinon *le*) grand penseur systématique, en dégagant de sa pensée trois types d'histoire nécessaires au développement de *la* raison ou de *la* rationalité, il importe de s'interroger aussi sur la possibilité d'unifier ces trois histoires. Sous la forme d'une dernière question : est-il possible d'unifier, sur un terrain hégélien, les *histoires* que nous avons identifiées comme *rationnelle, conceptuelle et logique*?

Nous avons déjà expliqué qu'en *historicisant* le domaine transcendantal de Kant et en concevant le *développement des conceptions* et des *concepts quasi-transcendants* sous la perspective de la « conscience naturelle », Hegel ne distinguait pas radicalement entre les concepts *empiriques* et les concepts *quasi-transcendants*. En proposant ainsi une conception holistique de la conceptualité dans laquelle la conscience *expérimentant* la réalité révisé ses engagements normatifs lorsqu'elle reconnaît un conflit normatif, l'*histoire rationnelle* – retraçant le développement rationnel de certains concepts très déterminés (*empiriques*) – et l'*histoire conceptuelle* – retraçant le développement rationnel des concepts très généraux (*quasi-transcendants*) – apparaissent toutes deux comme des *abstractions* faites sur la base d'une histoire normative plus *concrète* retraçant le développement du système holistique *infini* comprenant autant les concepts *empiriques* que les concepts *quasi-transcendants*.



Comme un individu *concret* conscient de la réalité et de lui-même œuvre toujours à l'intérieur d'un tel système holistique *infini*, ces deux histoires normatives trouvent donc leur point de jonction dans l'histoire normative plus englobante que se narre cette « conscience naturelle ». Ainsi comprise pour inclure l'*histoire rationnelle* et l'*histoire conceptuelle* comme des cas spécifiques, cette histoire normative plus englobante permet de justifier une certaine articulation inférentielle déterminant à la fois des contenus conceptuels *quasi-transcendants* et *empiriques* sous la perspective unifiée qu'offre la « conscience naturelle ».

Or, si cette unification sous la perspective de la « conscience naturelle » des *histoires rationnelle* et *conceptuelle* se comprend aisément du moment où il n'est pas nécessaire, pour Hegel, de distinguer radicalement entre les concepts *empiriques* et *quasi-transcendants*, il ne semble pas aussi évident d'unir cette *histoire normative plus englobante* à l'*histoire logique*. Quel lien interne peut-il donc y avoir entre une histoire normative se construisant en *intériorisant* une *histoire effective* et une autre histoire normative se développant dans un « cheminement pur »? Autrement dit, quel lien y a-t-il pour Hegel entre l'*histoire conceptuelle* racontée dans la *Phénoménologie de l'esprit* et le « cheminement pur » de la *Science de la logique*?

Nous avons précédemment insisté sur la relation *déductive* qui unit les deux œuvres, mais cette relation n'indique pas quel lien interne pourrait unir une *histoire conceptuelle* menée sous la perspective de la *conscience* et une *histoire logique* menée sous la perspective pure de la *pensée*. Toutefois, en concevant cette distinction en termes de *perspectives*, nous pourrions déjà détenir la clé de l'énigme.

En effet, lorsque Hegel annonce, dans la conclusion de la *Phénoménologie de l'esprit*, la *Science de la logique* dont il vient de « déduire » le concept, il précise aussi la relation entre les concepts *logiques* et les concepts (que nous avons nommés) *quasi-transcendants* en ces termes :

« Dès lors donc que l'esprit a acquis le concept, il déploie l'existence et le mouvement dans cet éther de sa vie, et est *science* [*Wissenschaft*]. Les moments de son mouvement ne s'exposent plus en celle-ci comme des *figures* [*Gestalten*] déterminées de la *conscience*, mais [...] ils s'exposent comme des *concepts déterminés* et comme le mouvement organique, et fondé en soi-même, de ceux-ci. [...] Et [...] à chaque moment

abstrait de la science correspond une figure de l'esprit dans son apparition phénoménale. »<sup>1</sup>

Pour Hegel, les histoires *conceptuelle* de la *Phénoménologie de l'esprit* et *logique* de la *Science de la logique* ont donc le même contenu conceptuel, mais examiné et développé sous deux *perspectives* différentes. Ainsi, à chaque concept *logique* développé dans le « cheminement pur » de la *pensée*, il serait ainsi possible d'associer une figure (*Gestalt*) de la *conscience* et de l'*esprit* dans lequel elle se trouve et inversement, à chaque figure de la *conscience* et de l'*esprit* présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit* pourrait correspondre un concept *logique*.

Nous n'examinerons pas ici la possibilité d'établir une telle correspondance *concept* (ou *figure*) à *concept* entre la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Science de la logique*. Selon nous, une telle correspondance textuelle serait de toute façon vouée à l'échec et de peu d'intérêt.

Pour Hegel, nous pensons que l'important réside plutôt dans la *possibilité* : une conscience pourrait traiter n'importe quel concept *logique* comme *absolu* et articuler implicitement sa conception d'elle-même et de la réalité en fonction de celui-ci. Ainsi, n'importe quel concept *logique* pourrait être traité sous la perspective *quasi-transcendantale* de la « conscience naturelle ». La conscience de la *Certitude sensible*, par exemple, se conçoit implicitement elle-même et la réalité à l'aide du concept *logique* totalement indéterminé : « être ». Anticipant tout saisir avec ce concept totalement indéterminé, elle fait plutôt l'expérience du « néant » de celui-ci.

Sous la perspective de la « conscience naturelle », ce passage de l'« être » au « néant » relève d'abord du « *destin* (*Schicksal*) ». Selon l'expression de la *Phénoménologie de l'esprit*, il « se passe pour ainsi dire dans son dos. »<sup>2</sup> Mais sous la perspective de la *pensée*, ce passage, cette médiation ou ce développement conceptuel est considéré pour lui-même et est *logique*. Ce que la *conscience* apprend à ses dépens par l'*expérience* concernant les concepts qu'elle traite comme *quasi-transcendants*, la *pensée* le saisit uniquement en examinant l'*autosuffisance* sémantique de ces mêmes concepts. Le concept « être », par exemple, va nécessairement mener au concept « néant », que son contenu sémantique soit considéré en lui-même comme *autosuffisant*

<sup>1</sup> Hegel (1991a), p. 522, et pour l'allemand, Hegel (1999), bd. 3, p. 432.

<sup>2</sup> Hegel (1991a), p. 90.

ou qu'il soit traité implicitement comme une norme *absolue* permettant d'articuler la distinction conceptuelle du « subjectif » et de l'« objectif » requise par l'expérience.

Ainsi, pour Hegel, l'*histoire logique* racontée par la *Science de la logique* est effectivement reliée à l'*histoire conceptuelle* racontée par la *Phénoménologie de l'esprit*. Si cette dernière rend explicite la rationalité implicite de l'*histoire effective* en reconstruisant rationnellement le développement progressif des conceptions *quasi-transcendantes* selon leur « organisation conceptuelle (*begriffnen Organisation*) »<sup>3</sup> et non selon leur succession temporelle, l'*histoire logique* pour sa part se départit des « figures (*Gestalten*) » de la conscience tirées de l'*histoire effective* pour présenter le pur développement *logique* de l'*organisation conceptuelle* déterminant les concepts *logiques* articulant implicitement chacune de ces figures. Si la *Phénoménologie de l'esprit* présente une *histoire conceptuelle* dans laquelle se succèdent les figures de la conscience et de l'esprit implicitement articulées par des concepts *logiques* traités comme *absolus*, la *Science de la logique* présente une *histoire logique* dans laquelle ces mêmes concepts sont engendrés et examinés *uniquement* à partir des relations de dépendance sémantique qu'ils entretiennent les uns envers les autres.

En vertu, toutefois, de la nécessité *normative* de ces histoires, malgré l'optimisme parfois manifesté par Hegel, il n'est pas nécessaire qu'à chaque concept *logique* corresponde une figure de la conscience et de l'esprit dans l'*histoire effective*. Ainsi, puisque la *Phénoménologie de l'esprit* est une *histoire conceptuelle* construite par une *intériorisation* de l'*histoire effective*, elle est limitée par les possibilités que lui offre cette *histoire effective*; il peut donc y avoir moins de figures de la conscience et de l'esprit que de concepts *logiques*, mais si ces histoires sont correctement construites, l'inverse ne devrait pas être possible. De la sorte, si ces deux histoires *normatives* doivent suivre le « même » *cheminement progressif*, elles n'ont donc pas à le suivre *concept* (ou *figure*) à *concept*.

Aussi, en vertu de la nécessité normative de ces histoires *conceptuelles* et *logiques*, leur cheminement progressif commun peut dévier grandement de l'*histoire effective*. Pour préserver le statut normatif de ces histoires, il faut maintenir, contre l'optimisme de Hegel, la possibilité d'un (grand) écart entre elles et l'*histoire effective*.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 524, et pour l'allemand, Hegel (1999), bd. 3, p. 434.

En raison de cette distance possible, si l'*histoire conceptuelle* intériorisant cette *histoire effective* risque de faire des sauts par rapport à l'*histoire logique*, toutes deux devraient toutefois suivre la « même » voie.

Mais, comme l'*histoire effective* manifeste son *histoire conceptuelle* « interne » sans nécessairement coïncider avec elle, il demeure possible d'affirmer, avec Hegel (mais sans son optimisme), que *la raison marche dans l'histoire effective*. De plus, puisque selon Hegel la *conscience* concrète participant à cette *histoire effective* (en tant qu'*esprit*) en vient à expliciter les concepts qu'elle traite implicitement comme *quasi-transcendants* ou comme *absolus* dans l'art, la religion et finalement dans la philosophie, il s'ensuit, selon une thèse centrale du hégélianisme, que l'*histoire logique* développée dans le « cheminement pur » de la pensée par la *Science de la logique* suit le « même » cheminement que l'*histoire conceptuelle de la philosophie* explicitant la rationalité implicite de l'*histoire effective*.

Cependant, il convient de souligner encore une fois qu'en vertu de la nécessité *normative* (*sollen*) qui caractérise ces histoires, il n'est pas nécessaire – au sens *naturel* ou *causal* de la nécessité (*müssen*) – qu'elles coïncident parfaitement. Ainsi, les *histoires rationnelle, conceptuelle, logique, effective* et l'*histoire de la philosophie* sont effectivement reliées entre elles en ce qu'elles suivent le « même » *cheminement*, mais à l'encontre de l'optimisme parfois manifesté par Hegel, elles ne sont pas *identiques* et n'ont pas à l'être.

Enfin, en vertu de la structure réciproque de la normativité dégagée par Brandom, nous devons *tenir* toutes ces histoires hégéliennes *responsables* devant notre autorité, c'est-à-dire que nous avons la responsabilité de lire les histoires hégéliennes avec un esprit critique en jugeant activement leur contenu. Contrairement à la thèse de la « fin de l'histoire », l'*histoire effective* ne connaîtra donc pas de fin – du moins que nous pourrions *raconter* – et les différentes *histoires normatives* non plus, car tant qu'il y aura une *histoire effective*, nous avons la responsabilité de réécrire ces *histoires normatives* lorsque nous y découvrons de nouveaux conflits normatifs demeurés implicites.

## Bibliographie<sup>1</sup>

- ADORNO, T. W. (1979), *Trois études sur Hegel*, Paris : Payot.
- AMERIKS, K. (1992), « Recent Work on Hegel: The Rehabilitation of an Epistemologist? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LII, no. 1 : 177-202.
- APEL, K.-O. (2004), « Kant, Hegel, and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right », dans *Hegel on Ethics and Politics*, édité par R. Pippin, O. Höffe, N. Walker, Cambridge, Cambridge University Press : 49-77.
- BEISER, F. C. (1993), « Hegel's Historicism », dans *The Cambridge Companion to Hegel*, édité par F. C. Beiser, Cambridge : Cambridge University Press : 270-300.
- BOUTON, C. (2000), *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel : De Francfort à Iéna*, Paris : J. Vrin.
- BRANDON, R. B. (1985), « Freedom and Constraint by Norms », dans *Hermeneutics and Praxis*, édité par R. Hollinger, Notre Dame : University of Notre Dame Press : 173-191.
- (1997a), « Précis of *Making it Explicit* », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII, no.1 : 153-156.
- (1997b), « Replies », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, no. 1 : 189-204.
- (1998), *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, paperback edition, Cambridge : Harvard University Press.
- (1999), « Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 2 : 164-189.
- (2000a), *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge : Harvard University Press.

---

<sup>1</sup> Sans prétendre à l'exhaustivité, cette bibliographie comprend, en plus des ouvrages cités au cours du mémoire, la plupart des textes consultés par l'auteur, mais demeurés implicites lors de la présentation. Sans leur aide, ce mémoire n'aurait pu être réalisé.

- (2000b), « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles », traduction de J.-F. Fillion et D. Laurier, dans *Philosophiques*, vol. 27, no. 2 : 231-261.
- (2000c), « Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 3 : 356-374.
- (2000d), « Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism », dans *Rorty and His Critics*, édité par R. Brandom, Malden & Oxford : Blackwell Publishers Inc.
- (2002a), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge : Harvard University Press.
- (2002b), « Holism and Idealism in Hegel's *Phenomenology* », dans *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge : Harvard University Press.
- (2002c), « Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism », dans *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge : Harvard University Press.
- (2004a), « Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution: Die Struktur von Wünschen und Anerkennung », dans *Hegels Erbe* édité par C. Halbig, M. Quante et L. Siep, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag : 46-77.
- (2004b), « The Pragmatist Enlightenment (and its Problematic Semantics) », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 12, no. 1 : 1-16.
- (2005), « Responses to Pippin, Macbeth and Haugeland », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 3 : 429-441.
- BURBIDGE, J. (1993), « Hegel's conception of logic », dans *The Cambridge Companion to Hegel*, édité par F. C. Beiser, Cambridge : Cambridge University Press : 86-101.
- (1995), *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, paperback edition, New Jersey : Humanities Press.
- (1997), « Hegel's Absolutes », dans *The Owl of Minerva*, vol. 29, no. 1 : 103-118.
- (1998), « Absolute Acting », dans *The Owl of Minerva*, vol. 30, no. 1 : 25-37.

- (2006), *The Logic of Hegel's Logic: An Introduction*, Peterborough : Broadview Press.
- DAVIES, D. (1999), « Living in the “Space of Reasons”: the “Rationality Debate” Revisited », dans *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 13, no. 3 : 231-244.
- D'HONDT, J. (1987), *Hegel : philosophe de l'histoire vivante*, deuxième édition, Paris : Presse Universitaire de France.
- DIENSTAG, J. F. (2001), « What Is Living and What Is Dead in the Interpretation of Hegel? », dans *Political Theory*, vol. 29, no. 2 : 262-275.
- FALKENBURG, B. (1998), « How to Save the Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature », dans *Hegel and the Philosophy of Nature*, édité par S. Houlgate, Albany : SUNY Press.
- FORSTER, M. N. (1998), *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago & London : The University of Chicago Press.
- GAUTHIER, Y. (1967), « Logique hégélienne et formalisation », dans *Dialogue*, vol. 6, no. 2 : 151-164.
- HABERMAS, J. (2000), « From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language », traduction de M. Cooke, dans *European Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 3 : 322-355.
- HANCE, A. (1995), « Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming Transcendental Philosophy? », dans *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, édité par H. J. Saatkamp, Jr., Nashville & London : Vanderbilt University Press.
- HARRIS, E. E. (1987), *Lire la logique de Hegel : Commentaire de la Logique de Hegel*, Lausanne : Éditions L'Age d'Homme.
- HAUGELAND, J. (1982), « Heidegger on Being a Person », dans *Noûs*, vol. 16, no. 1 : 15-26.
- HEGEL, G. W. F. (1963), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction de J. Gibelin, Paris : Vrin.
- (1965), *La raison dans l'histoire*, traduction, introduction et notes par K. Papaioannou, Paris : Union générale d'éditions.
- (1972), *Science de la logique. Premier tome – Premier Livre : L'Être, Édition de 1812*, traduction, présentation et notes par P. -J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris : Aubier.

- (1976), *Science de la logique. Premier tome – Deuxième Livre : La doctrine de l'essence*, traduction, présentation et notes par P. -J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris : Aubier.
- (1981), *Science de la logique. Deuxième tome : La logique subjective ou doctrine du concept*, traduction, présentation et notes par P. -J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris : Aubier.
- (1988), *Encyclopédie des sciences philosophiques, III : Philosophie de l'esprit*, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris : J. Vrin.
- (1991a), *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris : Aubier.
- (1991b), *Notes et Fragments, Iéna 1803-1806*, traduction par un collectif, Paris : Aubier.
- (1994), *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La science de la logique*, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, 4<sup>e</sup> édition, Paris : J. Vrin.
- (1999), *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg : Felix Meiner Verlag.
- (2004a), *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, traduction de G. Marmasse, Paris : J. Vrin.
- (2004b), *Encyclopédie des sciences philosophiques, II : Philosophie de la nature*, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris : J. Vrin.
- HENRICH, D. (1971), « Hegels Theorie über den Zufall », dans D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- (1989), « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique », dans E. Förster, *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford : Stanford University Press.
- HONNETH, A. (2002), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Les Éditions du Cerf.
- HOULGATE, S. (1991), *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*, London & New York : Routledge.
- HYLTON, P. (1993), « Hegel and Analytic Philosophy », dans *The Cambridge Companion to Hegel*, édité par F. C. Beiser, Cambridge : Cambridge University Press, 445-485.
- HYPPOLITE, J. (1963), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 2 tomes, Paris : Aubier.



- (1983), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris : Éditions du Seuil.
- JARCZYK, G. et LABARRIÈRE, P. -J. (1987), *Les premiers combats de la reconnaissance : Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris : Aubier.
- KIMMERLE, H. (1970), « Histoire et philosophie selon Hegel », dans *Archives de Philosophie*, vol. 33 : 787-799.
- KANT, E. (1980), *Critique de la raison pure*, traduit par A. J. -L. Delamarre et F. Marty, Paris : Gallimard.
- LABARRIÈRE, P. -J. (1979), *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel : Introduction à une lecture*, Paris : Aubier.
- LOEFFLER, R. (2005), « Normative Phenomenalism: On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 1 : 32-69.
- MACBETH, D. (1997), « Brandom on Inference and the Expressive Role of Logic », dans *Philosophical Issues 8: Truth* : 169-179.
- (2005), « Inferentialism and Holistic Role Abstraction in the Telling of Tales », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 3 : 409-420.
- MACDONALD, I. (2000), « The Wounder Will Heal: Cognition and Reconciliation in Hegel and Adorno », dans *Philosophy Today*, vol. 44, no. 4 (Supplément 2000) : 132-139.
- (2004), « The Concept and its Double: Power and Powerlessness in Hegel's Subjective Logic », dans *Cardozo Public Law, Policy, and Ethics Journal*, vol. 3, no. 1 : 95-107.
- MALABOU, C. (1996), *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Paris : J. Vrin.
- MARCUSE, H. (1991), *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, traduit par G. Raulet et H.-A. Baatsch, Paris : Gallimard.
- MCDOWELL, J. (1996), *Mind and World*, paperback edition, Cambridge : Harvard University Press.
- (1997), « Brandom on Representation and Inference », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, no. 1 : 157-162.

- (1999), « Comment on Robert Brandom's "Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism" », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 2 : 190-193.
- PERINETTI, D. (2004), « History, Concepts, and Normativity in Hegel », dans *Cardozo Public Law, Policy, and Ethics Journal*, vol. 3, no. 1 : 81-94.
- PINKARD, T. (1990), « How Kantian was Hegel? », dans *Review of Metaphysics*, vol. 43 : 831-838.
- (1996), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, paperback edition, Cambridge : Cambridge University Press.
- (2000), *Hegel: A Biography*, Cambridge : Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. B. (1975), « Hegel's Phenomenological Criticism », dans *Man and World*, vol. 8, no. 3 : 296-314.
- (1978), « Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction », dans *Journal of the History of Philosophy*, vol. 16 : 301-312.
- (1988), « The Idealism of Transcendental Arguments », dans *Idealistic Studies*, vol. XVIII, no. 2 : 97-106.
- (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge : Cambridge University Press.
- (1990), « Hegel and Category Theory », dans *Review of Metaphysics*, vol. 43 : 839-848.
- (1993), « You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit* », dans *The Cambridge Companion to Hegel*, édité par F. C. Beiser, Cambridge : Cambridge University Press : 52-85.
- (1997), *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge : Cambridge University Press.
- (1999), « Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 2 : 194-212.
- (2000), « What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer? », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 2 : 155-172.
- (2005a), *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge : Cambridge University Press.
- (2005b), « Brandom's Hegel », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 3 : 381-408.

- POEGGELER, O. (1966), « Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'esprit*? », dans *Archives de Philosophie*, vol. 29, no. 2 : 189-236.
- QUINE, W. V. (1961), « Two Dogmas of Empiricism », dans W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge : Cambridge University Press : 20-46.
- REID, J. (2001), « Objectivité et discours chez Hegel », dans *Philosophiques*, vol. 28, no. 2 : 351-368.
- ROCKMORE, T. (2002), « Brandom, Hegel and Inferentialism », dans *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, no. 4 : 429-447.
- (2005), *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, New Haven & London : Yale University Press.
- RORTY, R. (1997), « What Do You Do When They Call You a “Relativist”? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, no. 1 : 173-177.
- (1999), « Comment on Robert Pippin's “Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism” », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 2 : 213-216.
- ROSEN, G. (1997), « Who Makes the Rules Around Here? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII, no.1 : 163-171.
- ROSENBERG, J. F. (1997), « Brandom's *Making it Explicit*: A First Encounter », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII, no.1 : 179-187.
- STEKELER-WEITHOFER, P. (1996), « Hegel's Logic as a Theory of Meaning », dans *Philosophical Investigations*, vol. 19, no. 4 : 287-307.
- TAYLOR, C. (1977), *Hegel*, paperback edition, Cambridge : Cambridge University Press.
- TESTA, I. (2003), « Hegelian Pragmatism and Social Emancipation: An Interview with Robert Brandom », dans *Constellations*, vol. 10, no. 4 : 554-570.
- WESTPHAL, K. R. (2003), « Hegel's Manifold Response to Scepticism in The Phenomenology of Spirit », dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 103, no. 2 : 149-178.
- WILLIAMS, R. R. (1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press.

ZABOROWSKI, H. (2003), « Reason, Truth, and History: The Early Hegel's Philosophy of History », dans *Hegel's Phenomenology of Spirit: New Critical Essays*, édité par A. Denker et M. Vater, New York : Humanity Books.

